المركز القومى للترجمة

من ينابيع الحداثة فى العالم العربى (٢)

التطور والتوفيقية عند إسماعيل مظهر

تأليف وترجمة
مجدى عبدالحافظ

المشروع القومى للترجمة

1622

من ينابيع الحداثة فى العالم العربى (٢)

التطور والتوفيقية عند إسماعيل مظهر

المركز القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: 1622
- من ينابيع الحداثة فى العالم العربى (٢): التطور والتوفيقية عند إسماعيل مظهر
- مجدى عبد الحافظ
- الطبعة الأولى 2010

هذه ترجمة كتاب:

La Théorie de l'évolution: La Tendance Conciliatrice chez Ismail Mazhar

Par Magdi Abdel Hafez Saleh

Edition microfichiée, Université Paris X, Nanterre, Paris, 1991

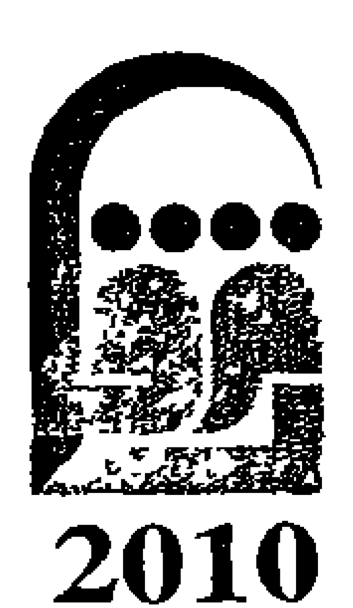
شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة . ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ – ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El-Gabalaya St., Opera House, El-Gezira, Cairo.
E.Mail:egyptcouncil@yahoo.com **Tel.:** 27354524 - 27354526 **Fax:** 27354554

من ينابيع الحداثة فى العالم العربى (٢)

التطور والتوفيقية

عند إسماعيل مظهر

تأليف وترجمة: مجدى عبد الحافظ



2010

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

عبد الحافظ، مجدى
من ينابيع الحداثة فى العالم العربى (٢): التطور والتوفيقية عند
إسماعيل مظهر؛ تأليف وترجمة: مجدى عبد الحافظ
ط١ - القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٠
١٩٦ ص؛ ٢٤ سم
١- الثقافة العربية
٢- مظهر، إ سماعيل ١٨٩١-١٩٦٢
(أ) العنـوان ٣٦,٤

رقم الإيداع ٢٠١٠/١٥٧٩٩
الترقيم الدولى I.S.B.N. 978 - 977 - 704 - 218 - 5
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

إهـــداء

أهدى هذا العمل إلى ذكرى الصديق العزيز

المرحوم رءوف عباس

الأستاذ والمفكر والإنسان....

تقديرا، ووفاءً، وعرفانا

مجدى عبد الحافظ

تصـــدير

يسـعـدنى أن أقـــدم الجـزء الثـانى "من ينابيع الحـداثة فى العـالم العــربى"، والذى ينصب هذه المرة على الكاتب والمفكر المصرى إسماعيل مظهر (١٨٩١م-١٩٦٢م)، حيث سنقوم بمقاربة مفهومى "التطـور والتوفيقيـة" لـديه. والحـق أن إسماعيل مظهر - ولا تعالى فى هذا - هو رائد الثقافة العلمية، ليس فى مصر فحسب ولكن فى المنطقة العربية قاطبة. ورغم مكانتـه الكبرى التى يحتلها فى هذا الميدان، ورغم أن مصطلح الثقافة العلمية لم يكن وارداً بنفس إيحاءاته ومدلولاته التى نعرفها اليوم، فإن الرجل لم يأخذ ما يستحق من اهتمام، ولم يحظ بالتكريم الواجب - لا من قبل الدولة ولا من قبل الباحثين - وهو يكفيه فخرا فى هذا المجال أنه أول من ترجم كتاب داروين الأساسى "أصل الأنواع"، وكتب دراسـات ومـقـالات، وألف كـتـبـا كـثـيـرة حـول نظرية التطور الداروينية وحول شبلى شميل، وحول بعض العلوم والموضوعات العلمية الصرفة، ولم يفته تأليف ربما - وحسب علمنا - أول قاموس علمى عربى فى العصر الحديث، والذى حمل فى طياته كثيراً من المفردات العلمية البحتة. ولذا انتُخب فى ثلاثينيات القرن الماضى سكرتيراً للمجمع العلمى المصرى، ولعل هذا المجمع هو المناظر الحالى اليوم للجنة الثقافة العلمية بالمجلس الأعلى للثقافة.

تصدى إسـماعيل مظهر منذ نشره فى عام ١٩١٨ لترجمتـه لأصل الأنواع لكل الخرافات والخزعبلات المتداولة لدى العامة فى مصر، ودافع بجسارة منقطعة النظير عن الأفكار العلمية والمنهجية العلمية التى طالب بأن تكون نهجنا فى حياتنا اليومية، وخاض المعارك والخصومات، وجال وصال فى الجرائد التى كتب فيها ومنها مجلة المقتطف العلمية والتى ترأس تحريرها فى الفترة من سنة ١٩٤٥م وحتى سنة ١٩٤٩م، وفى مجلته العصور التى أصبحت تحمل لواء الثقافة العلمية فى نصف عقد امتد من

سنة ١٩٢٧م وحتى سنة ١٩٣١م وكل الجرائد والمجلات التى نشر فيها مقالاته ودافع فيها عن العلم ونظرته ومنهجه وطرق بحثه فى أمور حياتنا المعيشية. وإذا أضفنا ترجماته لآخر ما كان يصل إليه العلم فى الغرب فى عصره يمكن أن نفهم مدى الدور الذى لعبه بحماسه وحرارة همه الوطنى فى ضرورة أن تحرز مصر تقدماً كما حققت دول الغرب الأوروبى على سلم التقدم الحضارى فى العالم. ومن هنا كان دأبه فى التصدى للخرافات والجهالات من جهة، والاندفاع بكل ثقله فى مجال نشر العلوم والثقافة العلمية من جهة أخرى. كنت قد انتهيت تماما من هذا الكتاب فى عام سنة ١٩٨٩، ولم ينشر بطبعة جامعة باريس ١٠– نانتير الميكروفيشية باللغة الفرنسية إلا فى سنة ١٩٩١، وهذه هى المرة الأولى التى يصدر فيها باللغة العربية، وأتمنى أن يملأ فراغا كبيرا فى لغة الضاد التى لم يكتب فيها حتى اليوم مؤلف واحد عن إسماعيل مظهر، فرغم أن المكتبة العربية قد أغناها هذا الرجل على مدى أكثر من نصف القرن، فإنها بخلت عليه بدراسات تنحصر فى دراسة حياته وأعماله، سوى بعض الدراسات العامة التى تعرضت على استحياء للرجل فى سياق ما كانت تبحثه فى هذه الحقبة.

ويحاول كتابنا هذا أن يضع اليد على قدر يسير من إسهامات إسماعيل مظهر الكثيرة والتى لا تستطيع أية دراسة أن تحيط بإسهاماته وأعماله مهما كان حجمها، ومهما كان طموحها، نقول هذا ونحن واعون بحدود دراستنا هذه، والتى لا يمكن على الإطلاق أن تزعم بأنها أحاطت بأعمال وإسهامات الرجل أو أنها قادرة على هذا. غاية ما نرجوه من هذه الدراسة أن تكون مقدمة لا غنى عنها لقراءة وفهم كتابات إسماعيل مظهر، بحيث لم يكن هم دراستنا إلا وضع اليد على ما اعتبرناه أهم ما شكَّل قلب اهتمامات مفكرنا، وهو ما اختزلناه فى مفهومي: التطور والتوفيقية، ولعل عمل الرجل شديد الاتساع، بحيث يبدو كل اختزال مخاطرة حقيقية محفوفة بالعقبات وغير مضمونة العواقب. ونتمنى من مخاطرتنا هذه التى أقدمنا عليها أن تحقق فحسب الهدف الصغير الذى رجوناه. وتتكون الدراسة من ستة فصول، حاولنا فى الفصل الأول أن نسلط الضوء على حياة إسماعيل مظهر، وأن نبرز حجم كتاباته وإسهاماته فى الثقافة العربية حتى نستطيع تمثُّل الدور الذى لعبه الرجل فى عصره، ومدى رصانة وعلمية

أعماله التى رصدناها والتى وجدنا أنها قائمة تظل فى حاجة إلى الاكتمال وفى الفصل الثانى الذى حمل عنوان مدخل للتطور البيولوجى لدى مظهر، حاولنا أن نؤكد على الشأو الذى احتلته نظرية التطور الداروينية فى سياقه الفكرى، وهو الذى قدم النظرية المعروفة فى عصره "بنظرية النشوء والارتقاء" لأول مرة من مصدرها مباشرة ومن خلال كتاب داروين أصل الأنواع، بعد أن تم تقديم النظرية قبله من مصدر آخر، عندما قدمها شبلى شميل من خلال الفيلسوف الألمانى بخنر، وهو ما حمل تأثيراً - ارتأه مظهر سلبياً - على مواطنيه، لذا أراد أن يعود لأول مرة فى العالم العربى إلى الأصل الداروينى فيخفف النظرية من المسحة الإلحادية التى أضفاها شميل بفعل تأثير بخنر عليه عسى أن تنال قبول ورضا قراء مظهر فى صيغتها الجديدة، ونعرض فى هذا الفصل عناصر النظرية الأساسية مثل الوراثة، والتحول، والتوالد، والتناحر على البقاء، وبقاء الأصلح، كما نعرض لأسانيد داروين لإثبات نظريته، وننتهى بمناقشة قضية التوالد الذاتى كما طرحها مظهر. وفى الفصل الثالث نتعرض لموقف مظهر النقدى من المواقف التى سبقته، وبخاصة موقفى شميل والأفغانى والانتقادات التى وجهها لهما مركزاً على المواطن التى أراد أن يتخلص منها لديهما المتمثلة فى مادية شميل من جهة، وعدم تعارض نظرية التطور مع الدين من جهة أخرى، وهو ما يمثل الأساس الذى بنى عليه مظهر توفيقيته. وفى الفصل الرابع حاولنا دراسة أسس التوفيقية لدى إسماعيل مظهر وقد بيّنا فيه كيف استندت توفيقيته على تعديل التصور الكونتى لقانون تقدم البشرية وكان تصوراً رأسياً (قانون المراحل الثلاث)، إلى رؤية أفقية جعلت من المراحل الكونتية (نسبة إلى الفيلسوف الوضعى أوجيست كونت) تبدو أبعاد ثلاثة لطبيعة الإنسان، وهو ما أطلقنا عليه التصور الأفقى لديه. وهى توفيقية رأيناها مختلفة عن التوفيقيات التى عهدناها لدى السلفيين وهو ما أثر على رؤيته، واخترنا بعض مواقفه لندلل على صحة ما ذهبنا إليه مثل معالجته للحضارة العربية فى العصر الجاهلى، وموضوعات الحضارة العربية عموما، وتخليه عن الجوانب اللاعقلية والغيبية، وبعض مواقفه الأخرى فى الحياة العامة كنفوره من الأزهر ودفاعه عن حقوق المرأة... وغيرها. إضافة إلى الموازنة بين حضارة العرب والحضارة الغربية. وفى الفصل الخامس تعرضنا لنتائج وأبعاد نظرية التطور على فكره، وهو ما جرنا إلى معالجة بعض ما شغل اهتمامه

وانصبت عليه أطروحاته من قبيل: الثقافة التقليدية؛ والتعليم والحياة ومشكلة الهوية كما أبرزنا رؤيته البيولوجية للطبقات فى ضوء التعليم الذى اهتم به ومن ثم تعرضنا للتعليم الذى اقترحه، وهو الذى يعمل على دمج الثقافة التقليدية وتلقيحها بالثقافة الحديثة لكى يساعد هذا على عملية تمثُّل تؤدى بدورها إلى عملية تكيُّف تساعد الطالب على مجابهة الحياة واكتساب خبرات عملية تؤهله للعمل المنتج الجاد. كما قمنا بتطبيق ما دعا إليه على تطبيقاته نفسها فى مجالى اللغة و الأدب، وفى مجال دعوته لحزب الفلاح، وعلى المجتمع المصرى وفى دعوته للتكافل الاشتراكى ومقوماته.

وفى الفصل السادس قمنا بالتعليق والنقد لما تعرضنا له لدى مظهر وحاولنا تحليل مواقفه وأفكاره والبحث عن الدوافع والأسباب التى أدت لتبنيه أطروحاته السابقة وأثر نظرية التطور فى ابتعاده عن الماركسية والثورة. وفى نهاية هذا الفصل قدمنا يوميات تاريخية فى حياة إسماعيل مظهر.

وبعد ثبت المراجع والمصادر قدمنا فى ملحق هذا الكتاب ثلاثة نصوص لإسماعيل مظهر ذات دلالة على تطوريته وتوفيقيته جمعناها تباعًا من مجلة العصور والرسالة..

وفى ختام هذا التصدير أود أن أشكر د. وجدى خيرى المدرس بكلية تربية بورسعيد على جمعه جزءا من النص، كما أشكر الأستاذة إيمان محمد على ما بذلته فى تكملة جمع وتوضيب النص، وأشكر كلاً من الأستاذ جورج قديس المدرس المساعد بقسم الفلسفة بجامعة حلوان والأستاذ مايكل مدحت يوسف المعيد بنفس القسم على ما بذلاه فى المراجعات والمطابقات التى قاما بها على النص المكتوب، كما أشكر الأستاذ الدكتور جابر عصفور مدير المركز القومى للترجمة على موافقته على نشر هذا النص وتشجيعه الدائم، وكذا الدكتورة شهرت العالم والأستاذ طلعت الشايب مساعدا مدير المركز على ما بذلاه من جهد مشكور فى الإعداد لنشر الكتاب.

وأتمنى أن يحقق الكتاب الهدف البسيط الذى وُضع من أجله.

د. مجدى عبد الحافظ

القاهرة فى : ٢٠١٠/٢/١٣

الفصل الأول

حياته وكتاباته:

فى أحد القصور الكبيرة بالقاهرة ولد إسماعيل مظهر، فى الثانى من يناير سنة ١٨٩١. وكان أول اتصاله بعالم المعرفة بعد القراءة والكتابة، ببعض آيات من القرآن، ومجموعة هائلة من الأساطير والحكايات الخرافية التى استمع إليها من العبيد الذين عملوا فى القصر، وما كان أكثرهم. هذه الخرافات ظلت ماثلة أمام عينيه طيلة حياته، وليس ببعيد أن تكون هى نفسها التى حركته لكى يقوم بنقدها وبشدة بعد أن سخر منها طفلا. ومن هنا كان اتجاهه نحو العلم، باعتبار أنه يقدم النقد الموضوعى لتلك الأساطير التى رآها تهيمن على كل من بالقصر حتى والديه.

وبدأ ينكب على الفلسفة القديمة فى حوالى ١٩١٤، يقرأ كل ما يمكن أن تصل إليه يده من التراث والثقافة العربية، حينما وقعت يده بالصدفة على نسخة من كتاب دكتور شبلى شميل (فلسفة النشوء والارتقاء)، حيث "أحدثت قراءتها فى ذهنى من الانقلاب ما يعجز قلمى عن التعبير عنه أو وصفه. فدلفت بقدمى فى مغارة الآراء المادية"[(١)]. وقرر أن يترجم كتاب داروين ذاته. ولمع نجمه بداية من ١٩١٨ بعدما فرغ من ترجمة كتاب داروين "أصل الأنواع"، وأتم نشره، بعدها أخذ ينشر مقالاته فى الصحف والمجلات الصادرة آنذاك، وكان من أهمها "المقتطف" و"الرسالة".

---

(١) إسماعيل مظهر، ملقى السبيل، المطبعة العصرية، القاهرة، ١٩٢٤، صـ ٥.

بعد اطلاعه على مذهب داروين فى مظانه الأصلية، اطلع على دراسات كل من هيكل، وولاس، وشميث، ونايجيلى، وهكسلى، بالإضافة إلى آرثر طمسون، وجوهانش، وويزمان، ومندل فى الوراثة.

أصدر مجلة "العصور" فى ١٩٢٧ ورأس تحريرها منذ ذلك الحين، وفى عام ١٩٣٠ حيث الأزمة الاقتصادية العالمية يتوقف عن إصدار مجلته، ويعتكف بالريف كما فعل غيره من المثقفين فى ذلك الوقت.

هذا وقد ولع مظهر بتأليف القواميس، وقد أخرج منها خمسة أعمال، تميزت بكثرة المصطلحات العلميـــة، وهــو ما كان ينقص قواميس العـربية فى ذلك الحين. ولعل هذا ما كان وراء ترشيحه لمنصب سكرتير المجمع الملكى المصرى للثقافة العلمية الذى تبوأه.

وفى عام ١٩٤٥ تسند إليه رئاسة تحرير مجلة "المقتطف"، ويقوم بمواصلة جهوده الثقافية، فيزود كل عدد من أعداد المجلة بملحق خاص عبارة عن كتاب كامل يعالج موضوعًا مهمًا من موضوعات المعرفة سواء فى العلم أو فى الأدب والفن أو فى الفلسفة والاجتماع. ويظل فى رئاسة التحرير حتى ١٩٤٩، حيث يعتكف مرة أخرى.

وفى عام ١٩٥٩ يترأس تحرير الموسوعة العربية الميسرة لمؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر(القاهرة - نيويورك)، إلى جانب كتاباته لجريدة الأخبار القاهرية. ولإسماعيل مظهر مساجلات ومعارك فكرية عديدة على كل الجبهات، نذكر منها خلافاته الفكرية مع عباس محمود العقاد، وطه حسين، ومحمد حسين هيكل، وسلامة موسى، ورشيد رضا، والمازنى، وغيرهم... وإذا عرفنا أنهم كانوا يهيمنون على سماء الفكر فى هذا العصر استطعنا معرفة مدى وطأة ما عاناه مظهر فى حياته الأدبية فى عصره، وبخاصة عند فتح كل هذه الجبهات فى نفس الوقت.

وإذا كان هذا يدلنا على مدى شجاعة مظهـر ودأبه، فـــإنه يفســر لنا أيضًا - من جانب آخر - أسباب انسحابات مظهر المتكررة من على سطـح الحيـاة الفكرية، ثم عودته بين الحين والآخر. حافظ مظهر على شعار مجلته" العصور" طيلة مدة

صدورها من ١٩٢٧ إلى ١٩٣١ وكان "حرر فكرك من كل التقاليد الموروثة، حتى لا تجد صعوبة فى رفض رأى من الآراء، أو مذهب من المذاهب اطمأنت إليه نفسك وسكن إليه عقلك، إذا انكشف لك من الحقائق ما يناقضه"

وكان مظهر من أكبر المتحمسين لمذهب داروين فى التطور إلى أن مات فى ٣ فبراير ١٩٦٢، لذا قال عنه العقاد خصمه اللدود: "وأوشك تصديق مظهر بالتطور أن يكون تصديق الحس والعيان... مضى فى حماسته" الحسية العيانية" إلى غاية الشوط، وثبت عليها بعد استغناء المذهب عنها وبعد شيوع التردد فى أقوال النشوئيين الأولين"(٢).

أعمــاله:

سنحاول هنا أن نعطى قائمة بما استطعنا أن نجمعه من أعماله، ولا ندعى بأنها قائمة كاملة ونهائية، أو أحاطت بكل ما كتب.

١- قواميس:

- قاموس الجمل والعبارات الاصطلاحية.

- قاموس النهضة فى اللغتين الإنجليزية والعربية، القاهرة، دار العصور للطبع والنشر، ١٩٢٩.

- قاموس الحيتان فى اللغتين الإنجليزية والعربية، القاهرة، ١٩٤٩.

- الفريد فى المصطلحات الحديثة.

- معجم فاروق الأول فى اللغتين الإنجليزية والعربية (المجلد الأول والثانى)، مصر، ١٩٥٠.

---

(٢) إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، تباريخ الشباب، صـ ١١.

٢- تطــور:

- مذهب النشوء والارتقاء(بحث انتقادى علمى فلسفى فى مذهب النشوء والارتقاء، وأثره فى الانقلاب الفكرى الحديث)، الكتاب الأول، مذهب النشوء عامة، ١٩٢٣، القاهرة.

- ملقى السبيل فى مذهب النشوء والارتقاء وأثره فى الانقلاب الفكرى الحديث، المطبعة العصرية، القاهرة، ١٩٢٤.

- شبلى شميل، القاهرة، ١٩٤٦.

- تجديد العربية بحيث تصبح وافية بمطالب العلوم والفنون، القاهرة، ١٩٤٧.

- أعلام النهضة الحديثة (مع آخرين)، نوفمبر ١٩٤٦.

٣- فى التفاعل الحضارى:

- تاريخ الفكر العربى فى نشوئه وتطوره بالترجمة والنقل عن الحضارة اليونانية، دار العصور للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٢٨.

- قصة الطوفان وتطورها فى ثلاث مدنيات قديمة هى الأشورية والبابلية والعبرية والمسيحية وانتقالها باللقاح إلى المدنيات الإسلامية، دار العصور للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٢٩.

- مصر فى قيصرية الإسكندر المقدونى (٣٣٢-٣٢٣ ق.م)، القاهرة، ١٩٣٧.

- نواح مجيدة من الثقافة الإسلامية (مع آخرين)، المقتطف، القاهرة، ١٩٣٨.

- فك الأغلال - بحث فى الثقافة التقليدية وعلاقتها بالتربية القومية - المقتطف، القاهرة، ١٩٤٥.

- عصر الاشتراكية، مطبعة المقتطف والمقطم، القاهرة، ١٩٤٧.

- التكافل الاشتراكى لا الشيوعية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦١.

- فلسفة اللذة والألم، أرسطيس وشيعته أصحاب المذهب القورينى، فى فلسفة اللذة والألم، مع لمحة إلى تاريخ المذهب وتطوره منذ نشأته إلى الآن، ط١، مطبوعات مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٣٦.

٤- ترجمات:

- أصل الأنواع، تشارلز داروين، القاهرة، ١٩١٨.

- سيرة حياة المهاتما غاندى، دار نشر عيسى البابى الحلبى، القاهرة، ١٩٣٤.

- الألوهية والفكر (محاضرات ألقاها أيرلَ أوف بلفور بجامعة جلاسكو فى ١٩٢٢-١٩٢٣) المقتطف، القاهرة.

- نشوء الكون، جورج جاموف، مكتبة النهضة.

سير ملهمة من الشرق والغرب، نينسون صمويل، ودى وايت وليام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦١.

- بين العلم والدين، رايت أندرو ديكسون.

- تاريخ العلم والأنسية الجديدة، جورج سارتون، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦١.

- تاريخ الفكر الأوروبى فى القرن التاسع عشر، تيودور مرتز، دار الكتب، القاهرة، ١٩٢٥.

٥- تاريخ الفكر:

- نزعة الفكر الأوروبى فى القرن التاسع عشر، الرسالة الأولى، مصر، ١٩٢٣.

- نهضة فرنسا العلمية فى القرن التاسع عشر (تلخيص لمقالات جون تيودور مرتز فى تاريخ الفكر الأوروبى فى القرن التاسع عشر)، دار الكتب، القاهرة، ١٩٢٥.

- تاريخ الفكر العربى، دار الكتاب العربى، بيروت.

٦- أدب:

- وثبة الشرف، مطبعة العصور، القاهرة، ١٩٢٩.

- فى الأدب والحياة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٧.

- فى النقد الأدبى، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.

- رسالة الفكر الحر - تباريح الشباب - دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٣.

- رسالة الفكر الحر - فى النقد الاجتماعى - دار الثقافة، بيروت، بدون تاريخ.

- رؤيا هنا، القاهرة.

٧- دفاع عن حقوق:

- المرأة فى عصر الديمقراطية، بحث حر فى تأييد حقوق المرأة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٩.

الفصل الثانى

مدخل للتطور البيولوجى لدى مظهر:

تأتى فكرة التطور لدى مظهر كنتيجة لجهد علمى للإنسانية على مر تاريخها الطويل، إذ يرى أن اليونانيين لم يطبقوا الفكرة على الأحياء، بل طبقوها على الأشياء المادية الجامدة باعتبارها مشتقات عن بعضها. بينما استطاع العرب أن يخطو خطوة أبعد حينما اعتبروا "أن آخر أفق الجماد متصل بأول أفق النبات، وأن آخر أفق النبات متصل بأول أفق الحيوان، وأن آخر أفق الحيوان متصل بأول أفق الإنسان"(٣). ويستعرض مظهر تاريخ التطور فى العصر الحديث، بداية من القرن الثامن عشر على يد" بافون"(١٧٠٧–١٧٨٨)، ويتوقف عند "لامارك" وبخاصة فى كتابيه" فلسفة الحيوان" و" تاريخ الفقاريات الطبيعى" لما لهما من أثر فى تنبيه الأذهان إلى أن التحول فى العالم العضوى يعتبر نتيجة لقوانين طبيعية صرفة.

ويصل التطور إلى ذروته مع داروين فى كتابه "أصل الأنواع" فى ١٨٥٩ لتنتهى المعركة لصالح إثبات المذهب. ومظهر يتبنى طرح داروين كاملا، باعتباره الطرح الصحيح، البعيد كل البعد عن التأويلات التى تمت على أفكار داروين ذاتها – كما سنرى – وكان لها آثار سلبية على مواطنى مظهر، ساهمت إلى حد كبير فى رفض مذهب التطور. ولهذا السبب نفسه يعود قرار مظهر بترجمة كتاب "أصل الأنواع"، لكى يضع بين أيادى مواطنيه حقيقتين فى غاية الدلالة:

---

(٣) إسماعيل مظهر، مقدمة أصل الأنواع لداروين، صـ ٥٠–٥١.

الأولى: هى أن" مذهب النشوء لا يبحث إلا فى تلك القوانين الثانوية الجزئية التى تتحكم فى وجود الأفراد، وتثبت تسلسل بعضها متحولة فى حلقات من النشوء التدرجى"[٤].

الثانية: "أن داروين تناول ببحثه العلمى عصر" ما بعد الخلية "التى هى أساس الحياة بكل صورها، ولكنه لم يعرض للبحث فى عصر "ما قبل الخلية" ليعرف كيف نشأت الحياة فى تلك الصورة البسيطة، ومن أين هبط ذلك السر الرهيب: سر الحياة الذى جعل من المادة الجامدة كائنًا حيًا"[٥]. وبهذا يضمن مظهر إزاحة العقبات التى وقفت حائلاً دون الإقرار بالمذهب.

وترجمته للكتاب وتقديمه للقراء هو العمل الوحيد المناسب الذى يمكنه أن يستخلص منه الحقيقة التالية: "ولا يستطيع أحد من الذين استعمقوا فى دراسة كتاب أصل الأنواع أن يقول إن العلامة داروين كان مفكر للإلوهية. وغاية ما يذهب إليه ذلك الرجل الكبير أن تفسير بعض حقائق الكون حسب الرأى الذائع فيها بين فئات من رجال العلم واللاهوت لا تنطبق على الواقع المشاهد"[٦].

ويضع مظهر النظرية كما فهمها من كتاب داروين ذاته بأن" الأنواع المختلفة نباتًا كانت أم حيوانًا ومعها الإنسان، إنما نشأت تدريجيًا عن طريق الاحتفاظ بمختلف التحولات التى تنشأ فى أفراد كل منها، وهذا التحول استغرق أحقابًا طويلة جهد الطول، وفقا لما يقتضيه تأثير سنن طبيعية دائمة التأثير فى طبائع الأحياء"[٧].

ويستعرض مظهر رحلة تطور الأحياء عبر الأحقاب الزمنية التى أثرت بفعلها على نشوء الأنواع ، إذ ظهرت الحياة فى أول صورها فى" البروتوبلازم" وهو الأصل الذى تعود إليه كل صور الحياة، نباتية أو حيوانية. وحينما يتضمن البروتوبلازم" النواة"

(٤) إسماعيل مظهر، ملقى السبيل، صـ ٦٦.

(٥) إسماعيل مظهر، مقدمة أصل الأنواع لداروين، صـ ٥٩.

(٦) إسماعيل مظهر، ملقى السبيل، صـ ٥٨.

(٧) إسماعيل مظهر، مقدمة أصل الأنواع لداروين، صـ ٣٧.

تتكون الخلية لأول مرة، ويعود إلى هذا التكوين الأول سائر الأحياء سواء أكانت مكونة من خلية واحدة أو خلايا متعددة. والحيوانات متعددة الخلايا كانت فى بدايتها بسيطة التركيب كحيوان المرجان وقناديل البحر.. إلخ، وبعد هذا ظهر الحيوان الدودى الصورة (كالرخويات والشوكيات والقشريات) وأخيراً ظهرت الحشرات. ثم حدثت صورة جديدة من الحيوان ذات حبل متين يمتد بطول الجسم، وكانت المرحلة السابقة للتطور نحو تكوين" الفقاريات" المؤلفة من أجزاء عظمية. وكانت حيوانات مائية نشأ منها فيما بعد الأسماك. ومن هنا انقسمت الأحياء قسمين: الأول منها معدومة الفقار، والثانى ذوات الفقار.

وفى مرحلة تالية ظهرت أسماك متطورة تستطيع أن تعيش فى الطين أوقات الجفاف، ومن هنا عاشت بجهازين للتنفس أحداهما عبارة عن رئات أولية.

ومن ذوات التنفس نشأت البرمائيات كالضفادع، ومن البرمائيات نشأت الزواحف كالتماسيح. ومن أحد فروع الزواحف نشأت الطيور وذوات الثدى. ومن الثدييات البيوض نشأت ذوات الكيس كالكنغر، ومنها أيضا تفرعت شعب متفرقة من الأحياء مثل" الليامير"، ومنها خرجت ذوات الذيول وفاقدو الذيول. ويرى مظهر أن مسألة نشأة الإنسان عن هذه الليامير ما زال محل شك العلماء، إلا أنه يميل إلى فكرة العلماء فى ترجيح أن يكون قد خرج عنها سلف من الأسلاف المشابهة للبشر، تطورت عنه شعب كثيرة منها الإنسان.

ومن هنا يؤكد مظهر على" أنه بالتطور قد وجدت جميع الكائنات الحية فخرج بعضها من بعض على طول الأحقاب الجيولوجية"(٨). وهو فى نفس الوقت يؤكد على دور العوامل الطبيعية التى أدى فعلها إلى عملية التطور تلك ونشوء الأنواع بعضها من بعض، وهو يحصر هذه العوامل فى الآتى:

١- الوراثة: والمقصود بها مشابهة صغار كل نوع(حيوان أو نبات) لآبائها.

---

(٨) إسماعيل مظهر، مقدمة أصل الأنواع لداروين، صـ ٤٤.

٢- التحول: أن تتشابه أفراد كل نوع، إلا أنها غير متماثلة، بمعنى أنها ليست صورة طبق الأصل من بعضها.

٣- التوالد: ما يولد من النبات والحيوان بفعل الطبيعة أكثر مما يبقى بكثير، فالإسراف فى الإيجاد يقابله أيضا إسراف فى الإفناء.

٤- التناحر على البقاء: وهو عامل مستمر التأثير، بحيث أن كل نبات أو حيوان ينبغى عليه أن يجاهد غيره على ضرورات الحياة.

٥- بقاء الأصلح: وهو نتيجة للتناحر، بحيث تكون الأفراد الأكثر قدرة على مقاومة الأفاعيل الطبيعية أكثر قابلية للبقاء. وباستمرار فعل هذه العوامل أمكن للأحياء المحافظة على وجودها.

وينقلنا مظهر نقلة تتعلق بالإنسان فى إطار نظرية التطور، إذ يضع أمامنا بعض التساؤلات حول الإنسان، منها ما إذا كان الإنسان يتحول جسميا وذهنيا؟ وما إذا كان يورث هذه التحولات لأبنائه؟ ثم يتساءل حول هذه التحولات، وهل تعود لنفس الأسباب الطبيعية العامة؟ وما إذا كان الإنسان خاضعا للانحرافات الخلقية، وإن وجدت هل تعود لرجعى وراثية انتقلت إليه من طراز بدائى من الصور العضوية؟ وهل هناك سلالات مختلفة للإنسان كالحيوان؟ وكيفية تنوعها فى الاستيطان على الأرض؟ وما سلوكها الحيوى عند تهجين بعضها من بعض فى أجيال أنسالها؟ وما إذا كان مبدأ التنازع على البقاء يعمل عمله فى سلالاته مما يجر عليه انقراض بعضها؟، ويجيب مظهر على هذه الأسئلة جميعا بالإيجاب مستندا فى هذا إلى داروين الذى أثبت" أن الإنسان يعود بأصله العضوى إلى عالم الحيوان"(٩). ومظهر فى هذا يستند أيضا إلى أسانيد نظرية التطور عندما يجد أن:

١ – التركيب العضوى للإنسان يدل على انحداره من صورة أحط منه فى سلم الارتقاء. فالإنسان مركب على نفس الغرار العام لذوات الثدى، فشابهها فى عظامه

---

(٩) إسماعيل مظهر، مقدمة أصل الأنواع لداروين، صـ ٤٩.

وعضلاته وأعصابه وأوعيته الدموية وأمعائه ودماغه، وهو هنا يستند إلى ملاحظات هكسلي التشريحية.

٢- المشابهة بين الأنسجة والدم، ويعتمد مظهر هنا على كم كبير من الأمراض التي يمكنها الانتقال بين الإنسان والحيوان، وتأثير العقاقير في كليهما، ويستند في هذا إلى بعض الأنثروبولوجيين الذين قاموا بمقارنات بين سلوك الإنسان والقردة، ولاحظوا تأثير المشروبات الروحية والمنبهات والتدخين على كليهما، ليماثل بين أعصاب الذوق والجهاز العصبي في كل من الإنسان والحيوان.

ويصل مظهر عبر أسانيده السابقة إلى نتيجة ترى "أن علاقة الإنسان بما هو أدنى منه في عالم الحيوان، علاقة تتجاوز حد التشابه الظاهري، بل تتخطى هذه العلاقة الظاهرية إلى علاقة النشأة والدم والاستعداد الفزيولوجي"[١٠]. ويضيف مظهر إلى هذا مشابهة جنين الإنسان لأجنة الحيوانات الأقل منه مرتبة على سلم الارتقاء، سواء في شكل القلب، أو نهاية العمود الفقري الذي يظهر وكأنه ذيل كامل. ويعتمد على المشرح "بيشوف" عندما ينقل ملاحظته في تشابه تلافيف الدماغ لجنين بشري في شهره السابع من حيث النماء والتكوين، لدماغ الجيبون من القردة عند البلوغ.

كما أنه ينقل ملاحظة المشرح "رتشارد أوين" في أن إبهام القدم في الإنسان وهو مركز الاتزان عند الوقوف والمشي، ربما يكون أخص تركيب تشريحي فيه. إلا أنه يورد ملاحظة أخرى لمشرح آخر هو" ويمان"، الذي وجد تشابه إبهام القدم بين ذوات الأربع وبين جنين بشري حينما يكون طوله بوصة واحدة.

٣ - الأعضاء الأثرية والتي يشترك فيها الإنسان مع الحيوانات العليا، وهي أعضاء كان لها نفع خاص في أسلافها، ولم يعد لوجودها حاجة فانضمرت وأصبحت آثارا لا تدل إلا على علاقة بالحيوانات التي ما زالت في حاجة حيوية إلى هذه الأعضاء. ويبرز مظهر تفرقة داروين بين تلك الأعضاء الأثرية وبين ما يسميه بالأعضاء المتعطلة، وهي أعضاء قلت الحاجة إليها، وسوف تصبح في خطوة قادمة أعضاء أثرية.

---

(١٠) إسماعيل مظهر، مقدمة أصل الأنواع لداروين، صـ ٥٥.

ويصل مظهر إلى مبدأ الانتخاب الطبيعى ليفسر ظاهرة الأعضاء الأثرية، إذ إن حالات الحياة بتغايرها تجعل وجود بعض الأعضاء مضرا بالأحياء، مما يدفع إلى أن تسارع الطبيعة بتعطيل تلك الأعضاء أو التعويض بأعضاء مناسبة للوضع الجديد لتتفادى بهذا انقراض الأحياء. ويعطى مظهر أمثلة لمثل هذه الأعضاء: كالعضلات السطحية عند الإنسان مثلا: وهى تحت فروة الرأس والعضلات المحركة للأذن وهى فى الإنسان أعضاء أثرية بينما تؤدى وظائف عاملة فى حيوانات أخرى. ويوضح مظهر اهتمام داروين بهذا الموضوع وبخاصة حينما يكرس فصلا فى إحصاء هذه الأعضاء الأثرية لدى كل من الإنسان والحيوان وبخاصة القردة.

التوالد الذاتى:

لم تحظ فكرة بقدر كبير من الأهمية لدى مظهر بقدر ما حظيت فكرة التوالد الذاتى، حيث وجد أن الفكرة تقف عقبة كؤود فى سبيل الإقرار بمذهب التطور فى الشرق الإسلامى، لذا حاول قدر إمكانه أن يبعد عنها شبح المادية ومن ثم إمكانية الإقرار بها دون أن يتعارض هذا مع الإقرار بفكرة الخلق. وتمثلت خطة مظهر أولا فى إبطال سلاح التوالد الذاتى لدى خصومه، وثانيا استعارة نفس السلاح للدلالة على عكس ما أريد به. لذا نجده يرد على فكرة بخنر التى ترى أنه" لم يبق أمامنا إلا مسألة التوالد الذاتى، التى هى اليوم المحور الذى يدور عليه علم الأحياء. فإذا أمكن أن نبين أن ظهور الأحياء إنما هو نتيجة طبيعية لقوى طبيعية، ظهرنا بمذهب داروين على كل ما تضمنه العالم العضوى ولم تخف علينا منه خافية. لأنه أمر مقرر اليوم أن الحيوانات والنباتات، حتى أكثرها تركيبا، مؤلفة جميعها من الصورة العضوية الأولى، أى الكرية فقط، كما يعلم من تكوينها الجنينى"[١١].

---

(١١) إسماعيل مظهر، ملقى السبيل، صـ ٥٧.

ومظهر يرى خطأ الفكرة السابقة" لأن الأجسام الحية إذا تكونت من خلية فهى إنما تتكون من خلية حية فيها القدرة على الانقسام والتغاير، فما هو ذلك السر المودع فيها الذى يسوقها إلى التحول والدور فى تلك السلسلة المنظومة من النشوء والتعضن حتى تصير حيوانا أو نباتا؟"(١٢). وليؤكد مظهر فكرته يقتبس من والاس رفضه للقول بإمكانية البرهنة على كيفية التوالد الذاتى فى الأجسام الحية إذا أمكننا البرهنة عليه فى الأجسام غير الحية، حيث إن" نواة الخلية الحية ليست شيئا كيماويا عويص التركيب، وفى الإمكان إعادة تركيبها ثانية إذا حللت. ولكنها لا تكون نواة حية، (والماديون) يتجاهلون ذلك كله. يتجاهلون القوة المدبرة الخفية التى تستطيع الخلية الحية بفضل تأثيرها، من الدور فى سلسلة من التحولات، يستحيل إيضاحها بأية طريقة كيماوية أو ميكانيكية"(١٣).

استنادا إلى ما سبق وإلى مقولة داروين فى "أن الماديين لم يقيموا البرهان على تولد الحى من غير الحى"(١٤)، يخرج مظهر بنتيجة غاية فى الخلط، حيث يتساءل" ما هو الفرق الحقيقى بين القول بخلقها، وبين القول بأنها تولدت ذاتيا، ما دمنا لا نعرف ماهيتها ولا حقيقتها. لأن كلا الأمرين يلزم العقل بأن يفرض أن فى الطبيعة قوة مبهمة غامضة"(١٥).

وهكذا نجد مظهر يدفع دائما بفكرة التوالد الذاتى خارج نطاق نظرية التطور، بحيث يجعل فكرة خلق الحياة أو تولدها ذاتيا، لا تمت بصلة للداروينية التى يفهمها مظهر على أنها تبحث فى نشوء العضويات بعد خلق الصورة الأولى، وليس قبل ذلك. وهنا يرى مظهر أنه إذا ثبتت صحة التوالد الذاتى فإن الماديين سيجدون أنفسهم فى

---

(١٢) المرجع السابق، صـ ٥٧.

(١٣) المرجع السابق، صـ ٥٨.

(١٤) إسماعيل مظهر، ملقى السبيل، صـ ٥٨.

(١٥) المرجع السابق، صـ ٦٢.

إشكال أكبر، حيث لن يعرفوا سر الحياة وتولدها. وبهذا ظن مظهر أنه استطاع أن يبطل هذا السلاح، بل ويوجهه ضد خصومه، لكى يكسب معركته النظرية التى افترضها من وراء ذلك ليقرر فى النهاية" أن المذهب بعيد عن البحث فى أصل الحياة، فلا شأن له بالبحث فى التوالد الذاتى، ولا فى القول بأن الحياة قوة مادية أو غير مادية، ذلك لأن المذهب مقصور على البحث فى نشوء بعض العضويات من بعض، بعيد عن البحث فى الأصل الذى تستمد منه حياتها. من هنا تزاح أكبر عقبة تقف فى سبيل القول بأن المذهب بعيد عن مخاصمة الشرائع المنزلة"[١٦].

(١٦) المرجع السابق، صـ ٥٤.

الفصل الثالث

موقف مظهر النقدى من المواقف الأخرى:

إن تبنى تطبيق نظرية التطور على المجتمع الإنسانى والعلوم الإنسانية، أى كل ما يتصل بنشاط الإنسان الفكرى فى العلوم والآداب والفلسفة والدين.. إلخ دفع مظهر إلى اتخاذ موقف نقدى تجاه كل من شميل والأفغانى. إذ ترتبت على معالجات كليهما فى هذا الحقل، نتائج وقفت عقبة أمام مظهر الذى أراد إقامة مصالحة تاريخية فيما بين العلم والدين، ولذا كان عليه أن يخوض معركتين على جبهتين مختلفتين وفى نفس الوقت. على الجبهة الأولى ضد من قال بالعلم فقط ورفض الدين، وعلى الجبهة الثانية ضد من قال بالدين ورفض العلم.

ويتبدى نقد مظهر لسابقيه هنا كمحاولة لإقامة طريق ثالث يقف بين الاتجاه العلمى الإلحادى والاتجاه الدينى الغيبى، بحيث يستجيب بمحاولته تلك لنوازع التوفيقية التى ملكت حركته وأصبحت محور ارتكازه. ولهذا سوف نرى وحدة المنظور فى نقد مظهر لكل من شميل والأفغانى، حيث انصب نقده لشميل على غياب الدين مع إقراره بنظرية التطور، بينما انصب نقده للأفغانى على غياب العلم مع إقراره بالدين.

ومظهر مثله مثل معاصريه لم تكن لديه أية اجتهادات أو إسهامات علمية فى نظرية التطور سوى الشرح والتقديم والتبسيط، إلا أنه أراد بانتقاداته - التى سنوردها - **أولا**: تعديل ما جاء على لسان شميل والأفغانى حتى يمهد الطريق للقبول بتوفيقيته، ولذا وجد أسبابه حينما رأى أن رفض الأفغانى - فى هذا الوقت - جاء مبتورا ولا يستند إلى قاعدة علمية، بينما يرى أن شميل قد قدم داروين فى سياق بخترى (مادى إلحادى).

ثانيا: وضع شميل والأفغانى فى سلة واحدة، وبهذا حاول التغلب على الهم الذى لاحقه فى محاولة التوفيق فيما بين نظرية التطور والاعتقاد الدينى.

ونقد شميل والأفغانى معا يعتبر هنا مرحلة لا بد منها كى يستطيع طرح تصوره عن نظرية التطور دون أن يعترض عليه أحد من العلمانيين أو الإسلاميين، ولنفس السبب نجده يركز فى نقده لشميل وبشكل حاد ومركز على النزعة المادية التى جعلته يستبعد أولا الآداب، وثانيا الفلسفات القائمة على التصور وأخيرا الدين. بينما يركز فى نقده للأفغانى على جهله بحقيقة مذهب التطور، واختلاط المذاهب الفلسفية فى ذهنه – كما سنرى.

وقبل التعرض لهذا الموقف النقدى لمظهر، يجدر بنا أن نفهم معنى النقد كما رآه. إذ وجد مظهر أن القرن التاسع عشر هو عصر الرقى الحقيقى باعتباره عصر النقد العلمى والفلسفى عندما نبذ الناس التقاليد، حيث اعتبر أن" دورة النقد الحر دليل على الحياة الفكرية السليمة. وما السكون والتقليد إلا دليل الموت والاعتدال"(١٧). ويرى مظهر أن نقده هنا يدخل فى هذا الإطار، إذ أنه مجاراة لروح العصر، وكما يذكر فهو ليس مخيرا فى نقده هذا، ولكنه مجبر على ذلك بحكم إيمانه بروح عصره. كما أنه يرى أن فهمه للنقد يترفع عن التنزيل من قدر المنتقد والحط من كرامته، وتعدى حدود الأدب – وهو ما كان شائعا فى عصره – إذ النقد كما فهمه عبارة عن" موازنة بين فكرتين، أو الحكم بين رأيين"(١٨). يختلف فيها الناقد مع منتقده، إلا أنه مع ذلك يذكر فضله وشجاعته.

(أ) نقد مظهر للأفغانى:

يبدأ مظهر نقده للأفغانى بالإطراء والمديح المبالغ فيهما، فيتحدث عن منزلته ومظاهر تبجيله واحترامه لدى الشعوب الشرقية ولديه شخصيا. ويصف رسالة الأفغانى "الرد على الدهريين" بأنها من الممكن أن توجه – وهى محقة فى ذلك –

---

(١٧) إسماعيل مظهر، ملقى السبيل، صـ ١٨.

(١٨) المرجع السابق، صـ ١٩.

للفلسفة الأبيقورية، بينما يجانبها الصواب إذا أرادت أن ترد على الفلسفة المادية وذلك للأسباب التالية.

١- إن الفلسفة الأبيقورية تعتبر مذهبا من المذاهب المادية انتشر في عصر المدنية اليونانية.

٢- الفلسفة الأبيقورية ضد الأديان وخلود النفس، وتعتقد بوجود العالم مصادفة، وأن السعادة القصوى تكمن في التمتع بالملذات.

٣- ترى الفلسفة المادية أن المادة هي كل شيء، ومرادفها القوة وهما لا يفترقان، وكل ما في الطبيعة ليس إلا بتفاعلهما ولا شيء وراء الطبيعة.

٤- هناك من مذاهب الفلسفة المادية ما قرن بين الحض على التزام القانون الأدبي وبين التزامه بالمادة والحس.

٥- خلط الأفغاني بين من أسماهم النتشريين أو الدهريين وبين العدميين والاشتراكيين. ويحاول مظهر التخفيف من أثر حملته على الأفغاني حينما يبين أن الهدف من الرسالة كان الحملة على الفلسفة الأبيقورية لما تجلبه من فساد للأخلاق والخروج على النظم الاجتماعية والدينية الموضوعة، باعتبار أن الأفغاني يعتقد بارتباطهما الوثيق. ويعترف مظهر بأن محو الأديان ووضع أسس الإباحة والاشتراك في الأموال والإبضاع بين الناس عامة "لم يقم عليه مذهب فلسفي عملي منذ كان للفلسفة في الدنيا وجود"، كما أنه يعترف أيضا بعدم صحة الطعن الذي طعنه الأفغاني في المذهب الداروينى اعتمادا على قصص مغلوطة، وهو يستنتج من عبارة الأفغاني عن رسالته" عسى أن تكون مقبولة عند العقل الغريزي" بأنه إنما كان يناجي فيها المشاعر، وبالتالي لا يخاطب العقل، وهو بهذا يقلل من شأن الأخطاء العلمية التي وقع فيها.

والحق إننا نجده بعد هذا التخفيف يحمل على الرسالة مما يجعلنا نفهم أن محاولته تلك تندرج تحت باب التكتيك بمحاولة مجاراة الجو العام، وعدم الدخول في معركة محسومة لصالح الأفغاني مقدما نظرا لمكانته. وندلل على ذلك بأن نقد مظهر للأفغاني اقتصر

على القسم الأول من الرسالة والذى يعالج مذهب النتشرية والنتشريين وبيان حالهم، بينما سكت عن القسم الثانى الذى يثبت فيه الأفغانى أن الدين الإسلامى أعظم الأديان، قائلا "وذلك ما لا شأن لنا بالكلام فيه"[١٩]، وحينما ينتقد القسم الأول لافتًا النظر إلى التهويش والفوضى اللذين سادا بين سطوره، يستدرك هذا قائلا:" لا من حيث التدليل وإقامة الحجة، ولكن من حيث الخلط بين مذاهب الفلسفة والاجتماع"[٢٠].

ولم تنقص مظهر الشجاعة حين رأى "أن كاتب الرسالة لم يحط بطرف واحد من أطراف المذهب (النشوء)، فضلا عن تاريخه ونشوئه وأصل الفكرة فيه"[٢١]. لذا ينقل مظهر عن الأفغانى ما انصب على الداروينية ليقوم بعدها بشرح قانون أوجيست كونت، وأسماه مظهر فى هذه المرحلة" بقانون الدرجات الثلاث"، فيشرح خطى التدرج الارتقائى للعقل البشرى، عبر المراحل التى تصورها القانون (الدينية ثم الميتافيزيقية ثم العلمية)، إلا أنه يحاول التعليق فى الهامش على ما جاء بنص الأفغانى نفسه، عندما ينتقد ما نسبه الأفغانى بالباطل لدارون عن قطع "أذناب الكلاب"، وموضوع "الختان"، بل إنه يصل إلى أبعد من ذلك فى تقرير أن الأفغانى قد تتبع وراثة التقاليد وسار مع الأساطير العامة فى قوله "بختان الملائكة"[٢٢]، موردا فى انتقاده هذا بعض ما جاء" بأصل الأنواع" لدحض ما قال به الأفغانى، وإثبات أنه لم يقرأ شيئا البتة عن داروين.

ولكى يؤصل مظهر انتقاده هذا على أسس منهجية، يقوم بما فعله مع شبلى شميل فيما بعد، إذ قام بنقد الفلسفة المادية – كما سنرى – باعتبار أن شميل تلميذ لهذه المدرسة. وهو هنا يقوم بانتقاد الفكر العربى عبر عصوره المختلفة باعتبار أن الأفغانى ابن أصيل لهذه المدرسة، ولهذا الفكر الذى ورث عنه طريقة التفكير والبحث. بالإضافة إلى أن عصر الأفغانى قد تميز بالجمود فيما يتصل بالمؤلفات العربية، وظلت

---

(١٩) إسماعيل مظهر، ملقى السبيل، صـ ١١٧.

(٢٠) المرجع السابق، صـ ١١٧.

(٢١) المرجع السابق، صـ ١١٨.

(٢٢) اعتقاد شعبى أسطورى بأن الملائكة تقوم بختان بعض الأطفال لتبرير ولادتهم فى حالة ختان طبيعى.

روح التأليف واقفة عند الحد الذى تركه العرب منذ القرن الثالث عشر الميلادى"[٢٣]، وقد شاع فيها التقليد، وروح القرون الوسطى، وهى لا تعتمد على النقد ولا التدقيق، بل تعتمد على النقل الذى تنتابه الشوائب، ويضرب مثلا لهذا بما سرده الأفغانى عن "البرغوث" الذى سيصير فيلاً بمر الدهور، بأنه قد تلقى هذه الخرافة عمن لا يوثق بعلمه أو من أفواه الناس ومن الصحف الإخبارية، وقد أخذها دون تدقيق وأذاعها فى محاولة منه لتقويض مذهب داروين.

كما أخذ مظهر على الأفغانى عدم الدقة العلمية حينما ذكر أن أبيقور أحد أتباع ديوجينيس الكلبى، إذ إن تعاليمهما غير خافية على أحد من صغار المشتغلين بتاريخ المذاهب الفلسفية فى هذا العصر. ويعلق بأن هذه أمثلة فقط من التناقض والخلط تبين النزعة إلى التفريط فى وزن الحقائق والإفراط فى الثقة بالنقل وهى سمة البحث فى القرون الوسطى، وهو ما اتبعه الأفغانى فى رسالته.

وهدف مظهر يحدده بنفسه بنقده للأفغانى، إذ كان يرغب فى المقارنة" بين رسالة الرد على الدهريين وبين الحقائق العلمية والوقائع التاريخية الصحيحة التى أفسدتها تلك الرسالة كل فساد وسطت على صورتها الحقة فشوهتها، بل ألبستها ثوبا سقيما من الخيال الشعرى، بدلاً من أن تزينها بشىء من التحقيق العلمى التى هى جديرة به"[٢٤].

ويوضح مظهر من خلال مقدمة كبيرة، كيف أن قوة الفكر الفردى تسبق فى الغالب قوة الفكر العام، باعتبار أنها" أكثر قدرة على النظر النقدى والتحليل العلمى والفلسفى، وأبعد عن التقليد والشك"[٢٥]، كما أن التوازن بين القوتين كفيل بالانتفاع بمواهب الأفراد لتصب فى النفع العام للمجموع، وبالتالى يحققان معا للإنسانية آفاقا

---

(٢٣) إسماعيل مظهر، ملقى السبيل، صـ ١٢٩.
(٢٤) المرجع السابق، صـ ١٣٠.
(٢٥) المرجع السابق، صـ ١٣٥.

غير محدودة من الرقى العلمي والمدنى، وعند إبراز مظهر لمدى تقبل الفكر العام للفرد، يميز بين طريقتين فى التقبل، الأولى سريعة إذ يدرك الفكر العام مدى ما فى الفكرة الفردية من مطابقة للواقع، وهو ما يسميه مظهر" قرب المكافأة "، ويدلل بمثالى نيوتن وإينشتين فى عصرهما، والطريقة الثانية بطيئة، حيث تسيطر على الفكر العام أفكار قديمة وعتيقة وهو ما يسميه" بعد المكافأة "، ويدلل عليه بكل من جاليليو وكوبرنيكس. وحيث إن طرفا من النظر الميتافيزيقى الغيبى قد خيم على العرب، فإن علومهم وأفكارهم وقعت لها نسبة خاصة من بعد المكافأة بين القوة الفكرية فى الأفراد والمجموع.

ويبين مظهر طريقتين أخريين من المنهج إلى جانب طريقة الشك التقليدى التى اتبعها العرب حتى جمال الدين الأفغانى ذاته فى رسالته، وأول المنهجين: النظر التقريرى الصرف، وهو محاولة للبحث مثلا فى مدنية عصر من العصور القديمة تتناول تاريخ الفكر فيه وآدابه وكتابات مؤرخيه، فيخرج البحث أقرب إلى الواقع. بينما هناك منهج آخر وهو ما يسميه: النظر النقدى التحليلي وهو محاولة كالسابقة إلا أنها تختلف فى أن الباحث يتناول بالمقارنة إنتاج عصر آخر يشابهه فى التاريخ، لكى يستنتج مقدار ما حققته الإنسانية من رقى فى ذلك العصر مقارنة بالعصور الأخرى. ويؤكد مظهر هنا على أن منهجه هو المنهج الثانى وليس الأول. كما أنه يوضح أثر طريقة الشك التقليدى التى اتبعها الأفغانى كمنهج حين نظر" فى آثار العقوب نظرة مقصورة على متجهها كما تكونت فى عقلية الواضع نفسه، لا إلى آثار منتجات الفكر فى حركة الجماعات فى حياتها العامة"[٢٦]. وهو نفس السبب الذى جعله يحمل على الاشتراكيين والداروينية، والعقد الاجتماعى، ومذهب فولتير فى فلسفة التاريخ.

ويرى مظهر أن المنهج الوحيد الذى يتفادى الوقوع فيما وقع فيه الأفغانى هو منهج النقد التحليلى الذى ينظر" فى الأعمال وحركات الفكر، لا من جهة آثارها الفردية، بل من جهة آثارها العامة"[٢٧]. وفى دراسة مطولة يقوم بها، يفرد مظهر

---

(٢٦) إسماعيل مظهر، ملقى السبيل، صـ ١٤٥.

(٢٧) المرجع السابق، صـ ١٤٦.

الصفحات لكى يشرح مذهب أبيقور المادى، ثم الفلسفة المادية، ثم المادية المدنية، ليثبت فى النهاية أن" الإحساس الأدبى وأثره فى النفوس مسألة منفصلة تمام الانفصال عن الأفكار المادية. وهو يرجع إلى الشعور والوجدان، رجوع الماديات إلى الاستنتاج"[٢٨].

وفى إشارة من مظهر لما جاء برسالة الأفغانى من خلط بين الأخلاق والرأى المادى يرى أن "الذين يخلطون بين هذه الأصول، ويدمجون بعضها فى بعض، فإن نصيبهم من الخطأ فى الحكم والتقرير، وإظهار التاريخ الإنسانى بمظهر الفوضى والعماء، جديرة بطريقة التقليد التى عكف عليها الفكر زمانا ما، أوفى من نصيبهم فى صحة النقد وقوة التمييز بين حقائق الأشياء"[٢٩]، ويلتمس مظهر العذر لهذه الشروح والمقدمات التى ما كانت لولا" الخلط الفاضح الذى انطوت عليه دفتا تلك الرسالة (الرد على الدهريين)" ولهذا أراد من نقده أن" يلتئم وما أحدثت من أثر فى أذهان الناس، جرهم إلى الشك فى مبادئ العلوم الطبيعيَة وساقهم إلى جهة من تاريخ الفلسفة هوشت فيهم ما كان من الواجب أن ينسق من حركة الفكر عندهم"[٣٠]. وهو ما يريد مظهر إثباته منذ البداية ليعطى لنفسه الصلاحية، بل والمشروعية لتصحيح تلك الأفكار وبث المذهب على طريقته.

ويأخذ مظهر مصطلح" الصدفة "، الذى يعيب الأفغانى على الماديين استخدامه، باعتباره مناقضا لمصطلح "الخلق" ليرى فيه مصطلحا للدلالة على سنة أو ناموس استعصى عليهم أن يقفوا على حقيقته بل تعرفوا على ظاهره، ولذا ردوه إلى شىء غامض أسموه الصدفة، تماما كما يفعل الفيزيقيون حينما يستعملون مصطلح "الأثير". ويوضح مظهر سبب كراهية أهل الدين للقول بالمصادفة، التى تقتات بالاعتقاد فى الأصل الثابت الذى يردون إليه كل ظواهر الطبيعة، ويعتبر مظهر هذه الكراهية

---

(٢٨) المرجع السابق، صـ ١٦٠
(٢٩) المرجع السابق، صـ ١٦٠.
(٣٠) المرجع السابق، صـ ١٦٤.

"ليست إلا قصرا فى النظر وجمودا فى العقل نود لو يخرج أهل الدين بالإقلاع عنه إلى الحرية الفكرية دون التخبط فى ظلمات القسر والتقليد .."[٣١].

وعلى هذا يعتبر مظهر القائلين بالصدفة مثابرين على التعرف على الحقائق، بينما ناكروها قانعون خاملون عن البحث والتحرى. وردا على ما أورده الأفغانى فى رسالته من استحالة وجود مقادير متناهية فى مقدار غير متناه، وأيضا دحضه لأن تكون كل جرثومة وبذرة بمنزلة قالب يتكون فيه ما يشاكله من جرثومة وبذرة أخرى، بالإضافة إلى استنتاجه أن الحيوانات الناقصة الخلقة قد يتولد عنها حيوان تام الخلقة والعكس.

ردا على هذا كله يرى مظهر فى أحاديث الأفغانى تضاربا فى الرأى، وتناقضا فى أوجه التدليل على ما يريد، إذ يرى أن الأفغانى يود "أن يجعل علم النشوء الجنينى مقيدا بمقولاته وقضاياه المنطقية البعيدة عن العلم الاختبارى"[٣٢]. بالإضافة إلى أن الزعم بوجود بذور كامنة فى النباتات، وفى كل بذرة نبات مندمج إلى غير نهاية، يرى مظهر أنه رأى شاع فى القرن الثامن عشر نتيجة للقول بالخلق المستقل، وهو رأى يساير الأوهام والأساطير، بينما يرى فى قول الأفغانى عن الحيوانات الناقصة التى يتولد عنها حيوانات تامة والعكس،" خلطا ظاهرا بين مبحثين مستقلين من مباحث علوم الحياة، لا يخفى على أى مشتغل بتلك المباحث"[٣٣].

وبعد استعراض طويل لتاريخ علم الأجنة واستعراض التجارب العلمية التى أجريت والعلماء الذين أدلوا فى هذا العلم بنظريات حديثة، يستخلص مظهر أن الأفغانى لم يفرق بين المباحث الأولية فى علوم الحياة والتاريخ الطبيعى ولم يفرق بين الرأى المادى فى أصل الكون، والمباحث الفرعية فى العلوم الحديثة، و"أن الرأى الذى

---

(٣١) المرجع السابق، صـ ١٦٦.

(٣٢) المرجع السابق، صـ ١٦٩.

(٣٣) المرجع السابق، نفس الموضع.

تعلق بأهدابه السيد الأفغانى ليسوق به ضد المادية براهين تناقضها، لم يكن سوى فكرة قديمة لم يلبث أن طمى عليها سيل العلم العملى فى أوائل القرن التاسع عشر، فهد كيانها وصدع أركانها"[٣٤].

وفى معرض تصديه لعدم الدقة التى انتابت رسالة الأفغانى، يصحح مظهر ما ادعاه الأفغانى من أن أبيقور قد قال بأن الإنسان كان كالخنزير مستور البشرة بالشعر الكثيف ثم ارتقى مع الأيام وبالتدرج إلى صورته الحالية، يتصدى مظهر ليوضح أن أبيقور لم يقل شيئًا من هذا، وأن للفيلسوف اليونانى إنكسيمندر ما يشبه هذا القول الذى يورده مظهر بنصه كاملا. وفى معرض حديث الأفغانى عن داروين، يستخلص مظهر أنه لم يقرأ شيئا من مؤلفات داروين، حيث يرى الأفغانى أن داروين يعتقد أن مرور الزمان علة لترقى الأنواع، ويورد مظهر من أقوال داروين نفسه ما يؤكد رفضه لهذا.

وردا على ما أورده الأفغانى عن داروين من أنه زعم أن أصل الإنسان قرد، يرى مظهر أن الأفغانى خلط بين قضيتين من قضايا العلوم الطبيعية، وهما قضية النشوء، وقضية أصل الإنسان، ولنفس القضيتين ألف داروين كتابيه: الأول" أصل الأنواع" والثانى" تسلسل الإنسان وأصله "، حيث أثبت فى الأول تغاير العضويات ولهذا تنشأ الأنواع ويتسلسل بعضها من بعض. وفى الثانى أثبت أن الإنسان متسلسل عن صورة أدنى من صورته الحالية، وهذه الصورة تقارب أرقى صور البريمات أى القرود العليا، ومنها أوران أوتان.

ويؤيد مظهر مذهب النشوء فى مواجهة القول بالخلق المستقل ويستشهد فى هذا بعلماء التشريح والجيولوجيين، ويسوق نظرياتهم وتجاربهم.

وردا على ما يزعمه الأفغانى تجاه ذلك يومئ مظهر إلى أن" البرهان الطبيعى التجريبى لا يُنقض إلا ببرهان مثله مقتطع من المشاهدات الطبيعية الصرفة...

---

(٣٤) المرجع السابق، صـ ١٧٠.

(بينما محاولة) أن تتخذ من النقل أو المنطق براهين تعارض بها حقائق الكون المحسوسة، فإن نصيبك من الخطأ يكون أضعاف نصيبك من الصواب"[٣٥]. وفى معرض رده على الأفغانى فيما يتصل باختلاف الصور العضوية كاختلاف الأشجار رغم ظروفها الطبيعية الواحدة، واختلاف الأسماك رغم الظروف الطبيعية الواحدة... إلخ، يرى مظهر أن حديث الأفغانى ينهض دليلا على جهله التام بالمبادئ الأولية للمذهب الداروينى الذى كان أول ما لاحظه اختلاف صور الأحياء رغم تناسق الظروف المحيطة بها. فيرى أنه "من الوجهة الفلسفية الصرفة، لا نوجه للسيد الأفغانى، ومن هم على شاكلته، من نقد أكثر من القول بأن علة أخطائهم راجعة إلى أنهم يحاولون أن يطبقوا وجهة النظر الذاتية على ظواهر الطبيعة التى يستعصى علينا أن نبلغ منها بنظرة حقة إلا إذا انتحينا فى بحثها وجهة النظر الموضوعى الصرف"[٣٦].

(ب) نقد مظهر لشميل:

يدمج مظهر فى نقده لشميل مجمل نقده للمدرسة المادية للقرن التاسع عشر باعتبار أن شميل تخرج فى هذه المدرسة، والتى يشبهها فى خروجها عن الكنيسة وأفكارها بمدرسة المعتزلة رغم الخلاف الكبير بينهما، إلا أن اتفاقهما – كما يرى – يكمن فى" حرية الفكر، وعدم التقيد بالثابت الراسخ من التقاليد"[٣٧].

– نقد مظهر لرؤية شميل للآداب والعلوم:

إشكالية شميل إذن – من وجهة نظر مظهر – هى أن شميل" فى فلسفته تلميذ، وفى نفسه فيلسوف نظر فى العالم نظرة فلسفية صرفة، وتطلع كما يتطلع كل فيلسوف

(٣٥) المرجع السابق، صـ ٢٨٦.
(٣٦) المرجع السابق، صـ ٢٩٩.
(٣٧) المرجع السابق، صـ ٢١.

إلى إصلاح العالم الاجتماعى.... ولكنه حاول أن يقتطع من العالم المادى ومن الطبيعة مثله الأعلى الذى أراد أن يصب العالم فى قالبه"[٣٨]، وهكذا يرى مظهر أن ارتباط شميل هذا بالفكر والفلسفة المادية، جعله ينكر الشعر والآداب والفلسفة الكلامية والمباحث اللاهوتية والقوانين، مضحيا بها جميعا فى سبيل العلوم المادية، هذا الموقف ينتقده مظهر عندما يثبت أولا أن اختلاف أهواء الناس وتباين مشاعرهم يرجع لأصل التكوين، وثانيا أن العلوم الأدبية أصبحت من تراث الإنسانية عبر القرون بما لا يمكن نكرانه، كما أن فلسفة الكلام" أول باعث على تحريك الفكر نحو التطلع إلى ما وراء المنظور"[٣٩]. ولهذا السبب يقر مظهر بأن الروح الأدبى يظهر فى أدوار النشوء والتطور لكل أمة، بحيث تتدرج العلوم الأدبية بتدرج العقل الإنسانى وتطوره تماما كما تتدرج العلوم الطبيعية.

كما أن افتراضنا عدم تأثير الآداب على المستحدثات المادية لا يجعلنا ننكر تأثيرها على قيام المدنيات والتوجه نحو الفضائل، حيث إن الفضيلة" ثمرة العلوم العقلية والآداب، حرز المدنية وسياج الرقى العمرانى"[٤٠]. والنفس الإنسانية – كما يراها مظهر – فى حاجة إلى الآداب كحاجتها إلى العلوم الطبيعية، وبخاصة إذا علمنا أن بين العلم التجريبى فى أول عهد الإنسان وهو الذى بدأ بالصدفة وبين العلم الاختبارى الذى يعتمد على القصد فسحة كبيرة من الوقت عرجت فيه النفس الإنسانية إلى الناحية الأدبية، التى لولاها لأصبح المجتمع هيكلا جافا لا يدفع إلى الإحساس بالواجب أو الشعور بالمسئولية، وهما دعامة المدنية. فشريعة الآداب كما يراها كاتبنا" هى شعور معنوى، الإحساس به أقرب بكثير فى حده وتعريفه من المعنى النسبى الذى يفرق به الإنسان بين الخير والشر. أو هى اتباع ما لا يألم منه الضمير، فى آخر درجات يبلغها ضمير الإنسان من الإحساس بالمسئولية والشعور بالواجب، مصروفا إلى ناحية الخير الصرف"[٤١]،

---

(٣٨) المرجع السابق، صـ ٢١، ٢٢.
(٣٩) المرجع السابق، صـ ٢٢.
(٤٠) المرجع السابق، صـ ٢٣.
(٤١) المرجع السابق، صـ ٢٦.

وعلى هذا تصبح مدنية القرن العشرين مهددة فى أساسها إن فقدت فن إيطاليا، وتشريع باريس، ومثال برلين، وفلسفة إيقوسيا.

ويعيب مظهر على شميل أنه يقر بنسبية الحقيقة المادية حينما يجعل المقياس دنوها أو بعدها عن الواقع، حيث إنه بهذا ينكر فى نفس الوقت الحقيقة الأدبية التى يشعر بها الكائن المفكر متخذا من قوة تفكيره دليلا على وجوده، وهو وجدان صادق أقوم من الفكر الذى يجوز عليه الخطأ، وعليه تقوم الآداب. وينتهى مظهر إلى أن "إنكار هذه الحقيقة إنكار فى الواقع لذاتيتنا، وبعد عن الطبيعة فيه كثير مما يبغضه دكتور شميل وأنصاره من الماديين"[٤٢]. وهكذا ينكر مظهر على شميل استبعاده للآداب، مؤكدا على ضرورتها مع العلوم المادية؛ لتقدم المجتمعات الإنسانية.

- نقد مظهر لرؤية شميل للفلسفة:

يرى مظهر أن تعريف مصطلح الفلسفة على الإطلاق يفوق طاقة البشر، إلا أن كلاً من المتفلسفين يحدد لنفسه معنى يحاول الالتزام به، لذلك يضرب مثل تعريف اليونان للفلسفة بأنها" محبة الحكمة "، أو تعريف العرب لها بأنها" معرفة الحقائق الكونية بما هى عليه بقدر الطاقة البشرية "، لكى يثبت أن طابع كل مدرسة قد وسم عادة بمعنى التعريف الذى وضعته وهو فى نفس الوقت يتمشى مع الفكرة التى سادت كلا العصرين. ويلخص مظهر وجهة نظره عن ذاتية ونسبية الفلسفة حيث يرى أنها "إصلاح يؤدى عند كل مفكر فى الفلسفة إلى حقيقة يقنع بها اقتناعا ذاتيا. وتعريفها محدود دائما بما يؤدى هذا الإصلاح من المعنى فى ذهن كل شخص تصدى للنظر فى العالم ابتغاء الوصول إلى الحقيقة من طريق فلسفى"[٤٣]، ولكى يوضح مظهر نقده لشميل يأخذ عبارته الشهيرة "إن الفلسفة إن كان لها بعض معنى اليوم، فإنها ستصبح مبتذله فى مستقبل الأيام".

---

(٤٢) المرجع السابق، صـ ٢٧.

(٤٣) المرجع السابق، صـ ٢٩.

ومن خلال تلك العبارة يحاول مظهر أن يستنتج أن شميل قد اختلط عليه الأمر، حيث اختلطت بالفلسفة كثير من نزعات الباحثين بعيدا عن الاستنتاجات العقلية السليمة، وبما أن شميل قد أطلق حكمه على الفلسفة عموما دون تحديد فإن فى ذلك غفلة يأخذها عليه، وبخاصة حينما يربط بين العلوم الطبيعية ومدى تأثيرها على الفلسفة، بحيث جرت إلى ما يسمى بفلسفة الطبيعة. فالفلسفة تطورت بتطور العقل البشرى ويتقدمه فى العلوم العملية ذاتها، ومن هنا أصبحت الفلسفة مجرد مبادئ عامة فى حقيقة الحياة الإنسانية، مستمدة من مقارنة العلوم العملية ببعضها البعض.

وعلى هذا تصبح أدلة العلوم الطبيعية فى إثبات الفلسفة المادية، هى ذاتها التى يستند إليها الفلاسفة الربانيون فى إثبات وجود الله. ويصل مظهر إلى فكرة أن الفلسفة "غاية تبلغها العقول من التأمل، العلم الطبيعى سنادتها، والنقد قوامها، والمقارنة منبتها"[٤٤]، لكى يستنتج بعدها أن حكم شميل عليها" بعيد عن الواقع، لم يتزرع فيه بشىء من الحيطة العلمية التى اتصفت بها أحكامه، ولم يستعمق فى النظر فيه استعماقه فى كثير مما تصدى للبحث فيه"[٤٥].

والانتقاد الثانى هو ما كنا قد ذكرناه من قبل فى معرض بحثنا، وهو عدم تفريق شميل فيما بين الفلسفة والحكمة، إذ الحكمة كما يفهمها مظهر: وضع الشىء فى موضعه، وهى بهذا إنتاج للفلسفة والتأمل، كما أنها منزلة عقلية لها أكبر الأثر فى تعريف حالات العالم الاجتماعى وهى دعامة لقواعد العمران. وبهذا يصبح حكم شميل - كما تصوره مظهر - محدودا بما دخل على الفلسفة من نزعات التصور وجدل الفروض الوهمية، وهو بهذا حكم "سطحى صرف، تبرأ منه الفلسفة وإن كان له بعض الأثر فيما أدخل فيها فئة من الفلاسفة من ضرب مع الفرض إلى جرى وراء التخيل والتصور الباطل، مما يعافه العقل السليم والحكم الصادق"[٤٦]، وتلك محاولة من مظهر

---

(٤٤) المرجع السابق، صـ ٣٣.

(٤٥) المرجع السابق، نفس الموضع.

(٤٦) المرجع السابق، صـ ٣٤.

لكى يسحب ما قاله شميل على نوع واحد من الفلسفة، وبهذا يتفادى انسحاب حكم شميل على الفلسفة عموما، ولهذا يؤكد مظهر أن "الفلسفة المدخولة بالوهم المرتكزة على الفرض وحده، فلسفة الكلام الجدلى والسفسطة الصرفة، هى التى يصح عليها حكم د. شميل وهى وحدها دون غيرها، ستصبح مبتذلة فى المستقبل"[٤٧].

- نقد مظهر لرؤية شميل للدين:

يرى مظهر أن حملة شميل على الدين لا تخلو من أثر التحامل، إلا أنه يستبعد أن يكون هذا التحامل بسبب التعصب، وإنما يرجعه إلى الاقتناع بالرأى.

ونقد مظهر لشميل فيما يتصل بالدين، يستند فى الأساس إلى محاولة إثبات أن الاعتقاد ظاهرة فطرية فى الإنسان باعتباره كائنا اجتماعيا، إذ يصبح الاعتقاد هنا نتيجة تعود لغرائز الإنسان ذاته "منبت الدين الأصلى اعتقاد فطرى ينزل منزلة الضرورات التى يرجع أصلها إلى الغرائز"[٤٨]، ويحاول مظهر أن يربط هذا الاعتقاد كلما أمكنه ذلك بالطبيعة ولهذا يعتبر أن "الفكر .. والاعتقاد فى نفس الإنسان، كالقوة والمادة فى الطبيعة، صنوان لا يفترقان"[٤٩]، كما يرى أن شميل لم يكن ضد المعتقد الدينى فى حالة توحش الإنسان، وإن موقعه الحالى إنما يعود لاعتقاده أن قواعد المدنية ومعتقدات أخرى يمكنها أن تملأ ذلك الفراغ الدينى وتدفع إلى خير الإنسان.

ولما كان الأمر هكذا فلم حمل شميل إذن على الدين؟ إن مظهر يدرج شميل مع ماديى القرن الثامن عشر فى هذا الأمر أيضا، حيث يرى أن همهم كان إبدال الدين الأدبى بعبادة المادة باعتبار أنها" المصدر الأول والعلة الأولى التى فطرته (الإنسان)، وإنها التى تحبوه بأسباب الحياة التى ينعم بها فوق هذه الأرض. ناهيك بأن إليها مرده

(٤٧) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٤٨) المرجع السابق، صـ ٣٨.
(٤٩) المرجع السابق، صـ ٣٩.

ومعاده"[٥٠]، بالإضافة إلى أنهم - حسبما يرى - نظروا لجسم الإنسان على أنه ذو تركيب آلى تختص أعضاؤه بوظائف خاصة لا يستثنى منها شىء حتى الفكر.

والدعوة لهذه الفلسفة المادية كانت رد فعل حاد تجاه الدور التقويضى الذى لعبته الكنيسة ضد العلم، بالإضافة إلى أنها كانت" ضرورة أفضت إليها قوة الانفجار العقلى فى تلك الأزمان"[٥١].

وعلى الرغم من إشارة مظهر لذلك، إلا أنه يحدد جملة أسباب ليدعم بها موقفه، أولا: عدم كفاية ما وصل إليه العلماء من قوانين تجريبية فى عصره للتدليل على المذهب المادى، فهو لا يقنع بقانون الجاذبية لتعليل الكون، كما لا يقنع بقانون المادة والقوة، ويرى نفس الشىء على كل من خصائص الجوهر الفرد، وسنن القوة والطاقة. فكل هذه القوانين - فى نظره - لا تعالج العنصر الأول الضابط للجاذبية" أو العلة التى تقضى ببقاء المادة والقوة، أو العقل المدبر الذى يضبط نسب التركيب والتحليل فى الجواهر الفردة، أو الإرادة التى تسير تفانى القوة بعضها فى بعضها"[٥٢]، لأن كل هذه القوانين لا تخرج عن كونها جزئيات بالقياس للحقيقة الكلية للكون.

وثانيا لأن مظهر يعيب عليهم القول بأن الطبيعة المكتملة النظام قد خرجت من جوف العماء الصرف. وذلك لأنه لا يتصور - على الإطلاق - أن يخرج من "العماء نظاما وألفة، أو ينبت القصد فى اللاقصد، والنسبة من اللانسبة، والحياة من اللاحياة"[٥٣].

وثالثا وأخيرا لأن للدين وظيفة اجتماعية مهمة، فمظهر يرى أن الدين رابط يربط علاقة الفرد بالجماعة، وبما أنه يرى أن النظام الاجتماعى هو نظام عضوى، ومن حواسه

---

(٥٠) المرجع السابق، صـ ٤٣.
(٥١) المرجع السابق، صـ ٤٤.
(٥٢) المرجع السابق، صـ ٤٥.
(٥٣) المرجع السابق، صـ ٤٦.

الخضوع للقانون، وهى حاسة تخضع مصالح الأفراد ومطامعهم لصالح الكل الاجتماعى. فإن الدين يصبح هنا القوة المؤلفة فى مقابل القوة المفرقة التى يمثلها عقل الإنسان وأنانيته.

وفى هذه النقطة نجد مقدار الخلط بين الحدود التى وضعها مظهر نفسه بين أبعاد الشخصية الإنسانية - كما سنرى - حيث يخلط هذا الغيبى (الدينى) مع حدود البعد العلمى.

ومظهر يعلن فى وضوح أنه ضد من يقصر مذهب النشوء على العلم البيولوجى فقط، بل لا يتــورع عن أن يسميها فكرة رجعيــة، وهو يؤيد إلى أقصى حد ما ذهب إليه سبنسر من توحيد فروع المعرفة الإنسانية، وتطبيقه لمذهب النشوء على العلوم والآداب والأديان.

إلا أن التساؤل يدفعنا للقول: لم إذن سادت تلك الفكرة الأولى (الرجعية)؟، ويبادر مظهر على الفور بالإجابة بأن تلك الفكرة سادت كنتيجة عكسية لما حاول شميل أن يقوم به من بحوث فى النشوء تشبعت بالرأى المادى وإنكار الإلوهية، معتمدا فى ذلك على مادية بخنر، وهو يعطى حكما عاما قاسيا على مقدمة كتاب شميل حين يقول: "الحقيقة إن كفاءات العقل الإنسانى لم يختلط حابلها بنابلها فى كتاب بقدر ما تخالطت فى تلك المقدمة التى مهد بها دكتور شميل لكتابه" فلسفة النشوء والارتقاء"[٥٤].

ولهذا السبب يكرس مظهر فصلا كاملا من كتابه ملقى السبيل (الفصل الرابع) لكى يثبت فيه كيف أن مذهب النشوء لا يتناقض مع الدين والآداب، وهو يقسم هذا الفصل إلى العناوين الرئيسية التالية: النشوء إزاء الدين والآداب، الآداب وتطور الجماعات، علاقة النشوء بالرقى الدينى، وحدود العلم، وهو يكرس هذا الفصل ليصالح فيه بين المذهب والدين ويطمئن فيه من رفض المذهب لتعارضه مع الدين.

---

(٥٤) المرجع السابق، صـ ٨٧.

وكأنه بهذا يأخذ المبادأة من يد شميل لكى يوضح الأمر بطريقته هو، بحيث يحاول البعد عما يستثير الحساسية الدينية، وفى نفس الوقت التصدى لمقولات شميل المادية، مستعينا فى ذلك بأطراف علمية غربية أخرى عارضت المذاهب المادية، وسوف نتعرض لهذا فيما بعد. وعلى الرغم من هذا النقد الحاد الذى وجهه مظهر لشميل، إلا أنه يشيد بما قدمه ويمثله بمن" ألقى بحجر كبير فى بركة هادئة"(٥٥).

هكذا وجه مظهر انتقاداته لكل من شميل والأفغانى مركزا على الجوانب التى أراد استبعادها فيما طرحه كل منهما، مثمناً بعض ما جاء فى هذا الطرح، مركباً له فى إطار واحد، لا ليدل على نصف شميل أو نصف الأفغانى، ولكن ليدل على كل جديد، هو طريق التوفيق الذى انتهجه إسماعيل مظهر، والذى قام لديه على أسس شديدة الخصوصية بكاتبنا كما سنرى فى الفصل القادم.

---

(٥٥) إسماعيل مظهر، كتاب أعلام النهضة الحديثة، نوفمبر سنة ١٩٤٦، من مقال تحت عنوان" شبلى شميل وفكرة التطور فى الشرق العربى" صـ ١٣٠.

الفصل الرابع

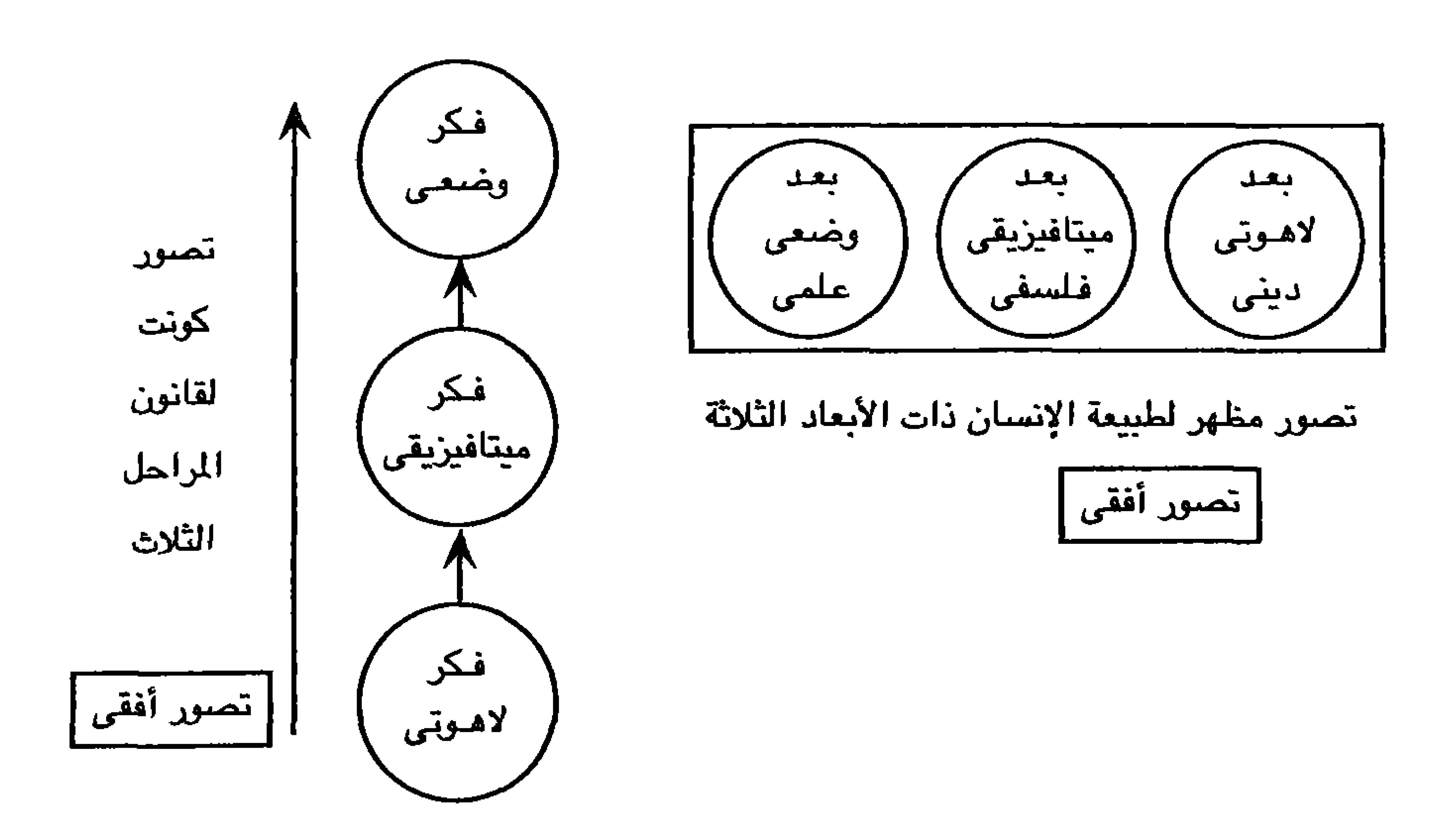
أسس التوفيقية لدى إسماعيل مظهر:

اطلع مظهر فى مقتبل شبابه على التراث الإسلامى، وشكل هذا التراث فى نفسه أساسا ومعينا لم ينضب طيلة حياته، إذ أخذ يثقل عليه بدرجات متفاوتة. وقد اطلع أيضا وبالصدفة البحتة على كتاب شبلى شميل "فلسفة النشوء والارتقاء"، ذلك الكتاب الذى جره إلى آفاق الفكر المادى، وإلى النظريات العلمية الحديثة والتى شيدت على أساس من الاختبار العلمى التجريبى، وهو ما مسجانبا خفيا فى أعماق مظهر، اكتشف أنه فى حاجة إلى إشباعه، فأخذ ينهل من مناهل العلم الحديث من المترجمات التى توفرت فى عصره، ولم يقنع بتلك الترجمات فأخذ يقرأ ما توفر له منها فى اللغة الإنجليزية، ولم يقف عند علم دون آخر فمن علوم عملية تجريبية يتسم بعضها بالدقة والصعوبة إلى العلوم الإنسانية بفروعها المختلفة، مما جعله من مثقفى عصره المعدودين.

هذه النشأة بشقيها الدينى والعلمى كان لها أبلغ الأثر فى توجهه التوفيقى، الذى ظل مضطربا عنده وغير واضح، إذ كان توفيقا على غير أساس أو قاعدة، سوى مسايرته لنزعة نفسية داخلية أملت عليه ألا يتخلى عن تراثه الدينى، وفى نفس الوقت أن يتمسك إلى أقصى الحدود بالعلم والنظريات الغربية.

هذه التمزق النفسى ظل يلازمه حتى وجد ضالته أخيرا فى قانون أوجيست كونت الوضعى الذى أسماه "قانون الدرجات الثلاث"، كان هذا فى عام ١٩٢٤، وقد تحدثنا فى باب سابق عن هذا القانون الذى يعبر عن فكرة تطور المعارف فى الطبيعة، أو بمعنى آخر توضيح التطور العقلى للإنسانية.

وقد تطور فيه العقل الإنساني من الفكر اللاهوتي إلى الفكر الميتافيزيقي ثم أخيراً للفكر الوضعي.



وقد فهم مظهر القانون على حقيقته، أي في شكله الرأسي باعتباره تعبيرا عن التطور التاريخي للإنسان، أي بمعنى المفسر لتاريخ الإنسان. إلا أننا نراه في عام ١٩٣٠ يطوّر من فهمه هذا، حينما يحول القانون إلى مفسر لطبيعة الإنسان، وليس لتاريخه كما أراده كونت. بمعنى أنه قد حول المراحل الثلاث إلى ثلاثة أبعاد للشخصية الإنسانية، وبالتالي بدى أن مظهر قد جعل من تصور كونت تصورا أفقيا يعبر عن طبيعة الإنسان ذات الأبعاد الثلاثة. وسنحاول هنا أن نشرح كيف تأتى له ذلك؟

يعتبر مظهر أن العلم والدين والفلسفة وهي - لديه - نتاج للقوة العاقلة في الإنسان بمثابة "معرفة"، فمصطلح المعرفة يجمع هذه الآثار الفكرية - كما يسميها -، حيث يبدأ العلم عندما يعرف الإنسان البدائي بعض البديهيات البسيطة التي يلاحظها بنفسه، وتبدأ الفلسفة حينما يتطلع الإنسان إلى السماء متسائلا عن هذا الكون الفسيح، ويبدأ الدين حينما يشرع في التفكير في الموت وفيما وراء الطبيعة.

ويحدد مظهر قبل الشروع فى بناء تصوره، ماهية العقل الإنسانى باعتبار أن تصوره السابق يتحرك فى إطاره. والعقل لديه هو أحد الفروض الضرورية، حتى عند عجز العلم عن إثبات وجوده فالقول به إذن اضطرار، إلا أنه يكفينا أن نعرف عنه "أنه المصدر المكون من نظرة وكسب، والذى تنتج عن مجموعة المعرفة الإنسانية[٥٦]".

ويحاول مظهر أن يعمق البعد الاعتقادى (الدينى) فى الشخصية الإنسانية، حينما يعمم القول بأن الإنسان اجتماعى بالطبع، وبأنه أيضا كائن معتقد بالطبع، هذا الاعتقاد ليس بالضرورة أن يكون دينيا، ولكنه يعمم على أى فكرة أخرى، إلا أنه فى نفس الوقت يعتبر هو أصل الدين فى الإنسان، كما أن التخيل هو منشؤه. ويرى مظهر أن الإنسان متأمل أيضا بطبعه، وهذا التأمل لن يكون بدون اعتقاد، كما أنه لا فلسفة بلا تأمل، والواضح أن مظهر اعتمد على الفلسفة لتكون بالنسبة له هى المخلص الذى ينقذه من تفرد النزعة الدينية، أو تفرد النزعة العلمية، فوجد أنه يمكنه فيها الملاءمة عن طريق التأمل بين ما يعتقد فيه وساوره فيه الشك، وبين حقائق العلم الحديث، وهو يصوغ هذه الفكرة تفصيليا على النحو التالى: "فإذا صح لديه (الإنسان) من طريق ما، أن الحقائق التى اعتقد بها أبديا لا تلائم ما وصل به التأمل، أخذ من ثم يتلمس طريقا يوفق به بين معتقده واستنتاجه، أى بين دينه وفلسفته. غير أنه يعز عليه غالبا أن يلغى الدين، كما يعز عليه أن يلغى الفلسفة. فيحاول من ثم المزج بينهما، مزجا أخرج لنا كل صور الدين العليا، وكل مذاهب الفلسفة اللاهوتية والكونية، التى قامت على مدى الأزمان[٥٧]".

توفيقية مظهر كما أوردناها هنا، لا تستند إذن إلى أساس دينى كغيره من التوفيقيين، حيث يعتمد الكثيرون على الدين نفسه كأساس لهذه التوفيقية، بحيث نجد البعد الدينى الغيبى يطغى كثيرا على معالجاتهم فتبدو توفيقيتهم محاولة لى عنق الحقائق العلمية لتتوافق مع الدين، أو العكس مما يجعلها تبدو كثيرا وكأنها محاولة

---

(٥٦) إسماعيل مظهر، مجلة العصور، مجلد ٦، عددى ٣١، ٣٢- سنة ١٩٣٠، صـ ٣٣٩.

(٥٧) المرجع السابق، صـ ٣٤٠.

تلفيق تتسم بالتعسف فتأتى على حساب العلم والدقة معا. إذن تفرد مظهر هنا يأتى من كونه وضع الدين والعلم والفلسفة على قدم المساواة، بحيث لا يطغى أحدهم على الآخر، وبحيث لا يختلط مجال كل منهم مع مجال الآخر، حتى لا يحدث ذلك الخلط الذى اتسمت به النظريات التوفيقية الأخرى.

لذا نجده يأخذ على سير أوليفر لودج Sir Oliver Lodge فى كتابه Reason and Belief الذى حاول أن يوفق فيه بين مكتشفات العلوم الحديثة وبين الدين أو التقاليد المنقولة المفعمة بالأساطير التقليدية، نجده - على الرغم من أنه هو أيضا يقر بالتوفيقية ويماشيه فيها - يرى "على الرغم من اعتقادى بأن هذه الأبحاث عقيمة غير مثمرة مقتنع تمام الاقتناع بأنها مفسدة لنظام العقل الإنسانى. فإن الخلط بين الذاتيات والموضوعيات خلط فى الواقع بين كفايات العقل البشرى، ما تنتج إلا نتائج متساوية تهويشا واختلاطا. لهذا أبعد القارئ عن التردى فى مثل هذه الحمأة الفكرية"(٥٨).

وهكذا يرفض مظهر كل توفيقية تقوم على أى دين وتحاول خلط مجالات العلم بمجالات الدين التى فصل بينها فى توفيقيته. لذا نجد أن توفيقية مظهر قد تميزت بسمات خاصة بها أثرت على رؤيته كلها وموقفه بشكل عام. وسنختار بعض هذه المواقف للتدليل على ما ذكرنا:

- معالجة مظهر لحضارة العرب فى العصر الجاهلى:

على عكس المفكرين والدارسين العرب لتلك المرحلة من تاريخ العرب باعتبارها مرحلة قد نبذها المسلمون الأوائل خالعين عليها اسم العصر الجاهلى، بما يجعلنا نستشعر أن العرب قبل الإسلام كانوا فى جاهلية وظلام تام، على عكس ذلك نجد

---

(٥٨) إسماعيل مظهر، فى النقد الأدبى، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ، صـ ١٤٤.

مظهر ينفى عن العرب أن يكونوا قبل الإسلام أمة منعزلة عن العالم، بل كانت لهم روابط ببلاد الثقافتين اليونانية والرومانية وبينهم وبين الإسكندرية، ويدل تاريخهم على نشاط تجارى وعلمى، ولا يكتفى مظهر بهذا بل يذكر ما جاء بالكتب القديمة(٥٩) وبعض كتب المستشرقين(٦٠)، ليوضح أنه كان من بينهم الأطباء، وكانت لديهم معرفة بعلم النجوم والفلك وقد أفادوا فيه فائدة عملية كبيرة، حيث تعرفوا على كثير من الكواكب والنجوم ووضعوا لها أسماء، وتمثلت تلك الفائدة فى اضطرارهم لقطع الصحراء ليلا مهتدين برؤية تلك النجوم التى لولاها لهلكوا فى كثبان الصحراء، كما أنه يستدل بما جاء بأشعارهم بأنهم كانوا "ذوى نظر نافذ وقريحة وضاءة يستدل بها على استعدادهم الفطرى لاستيعاب المعارف"(٦١).

هذه المعالجة الموضوعية التى تصحح الرؤية المشوهة التى شاعت بين العرب عن وضعهم التاريخى قبل الإسلام هى أهم ما ميز إسماعيل مظهر عن غيره من التوفيقيين الذين استندوا فى توفيقيتهم إلى الدين الإسلامى ذاته الذى يسفه تلك المرحلة التاريخية ويصفها بالجاهلية، ومظهر يضع الأمور فى نصابها حينما يرى أن عدم التدوين أثر فى هذه الرؤية التى يراها البعض لهذه الحضارة، والعرب فى هذا لا يختلفون عن الأمم الأخرى" فإنهم فى جاهليتهم تجرى عليهم الأحكام التى جرت على غيرهم من أهل الحضارات القديمة. وهم فى إسلامهم قد نزل بهم من النكبات والكوارث مالا يقاس به ما نزل بالأمم الأخرى، إلا أن يكون القياس مع الفارق البعيد(٦٢).

---

(٥٩) كالفهرست لابن النديم، وزهر الآداب لأبى إسحاق الحصرى الكيروانى، والقرآن، والكواكب والصور لأبى حسين عبد الرحمن بن عمر الصوفى المتوفى فى ٩٨٦م، بالإضافة إلى نثار الأزهار فى الليل والنهار لابن منظور، القسطنطينية ١٢٩٨هـ.

(٦٠) نيكلسون، أشعار منتخبة من الديوان، كمبردج، ١٨٩٨م- نللينو، تاريخ الفلك عند العرب فى القرون الوسطى.

(٦١) إسماعيل مظهر وآخرون، نواح مجيدة من الثقافة الإسلامية، من فصل تأثر الثقافة العربية باليونانية المقتطف، ١٩٣٨، صـ ٣٥.

(٦٢) المرجع السابق، صـ ٣٥.

- معالجة مظهر لموضوعات الحضارة العربية :

وتتسم تلك المعالجة بالموضوعية التى لا تجعله يتحيز فى أحكامه أو فى دراسته حتى ولو تعلق الأمر الذى يعالجه بالحضارة التى ينتمى إليها، فنجده مثلا ينسب دستور البحث العلمى والفلسفى عند العرب إلى المنطق اليونانى، ولا يجد عيبا فى اعترافه بأنه مستمد من "(المقولات) العشر المسماة عند اليونان (قاطيغورياس)"، إذ يرى أن المقارنة بين مقولات اليونان ودستور البحث العلمى عند العرب تدلنا "على العلاقة الجوهرية القائمة بين (قاطيغورياس) الذى هو يونانى الأصل وبين دستور البحث العلمى عند العرب[٦٣]، و"أن دستور البحث العلمى عند العرب قد قام على مقولات أرسطو طاليس"[٦٤].

ويقوم مظهر بنفس الشىء مع علم البيولوجيا، فيرى أن العرب قد اتصلوا بما عرفه اليونان من بدايات هذا العلم سواء قبل أرسطو أو معه، إلا أنه يرى مع هذا أن العرب "اشتغلوا به (بهذا العلم) اشتغال العلماء، لا اشتغال النقلة والمترجمين[٦٥]".

ويورد بعضا من حقائق هذا العلم مما يزعم أن العرب قد نقلوه عن اليونان، على الرغم من عدم وجود أى كتاب يونانى قد ترجم بأكمله فى هذا الصدد، لذا يرى أن ما تم نقله قد تم بصورة فردية.

وعند معالجة مظهر لعلم الرياضيات لدى العرب لم ينس الإسهام الهندى، وبخاصة عندما اقتبس العرب الأرقام الهندية وساهم هذا فى الطفرة التى عرفها علم الأعداد عندهم، بالإضافة إلى ما نقلوه عن اليونانيين.

---

(٦٣) إسماعيل مظهر وآخرون، نواح مجيدة من الثقافة الإسلامية، من فصل تأثر الثقافة العربية باليونانية المقتطف، ١٩٣٨، صـ ٤٣.

(٦٤) المرجع السابق، صـ ٤٨.

(٦٥) المرجع السابق، نفس الموضع.

وهكذا دأب على دراسة الجوانب الإبداعية الأصيلة لدى العرب وإبرازها فى العلوم المختلفة كالفلك والطب وغيرهما، وفى نفس الوقت حاول تتبع المصادر الأولى لديهم سواء الهندية منها أو اليونانية، بموضوعية تخلى فيها عن التحيز الدينى أو القومى أو العرقى. ولم يكن يشينه فى أى وقت من الأوقات أن يثبت أن العرب لم ينجزوا بالقدر الكافى فى أمر من الأمور أو أنه لم يكن لهم إسهام فى فرع معين على خلاف كثير من الباحثين المعاصرين له. وانتهج نفس المنهج على المستوى التاريخى أيضا ويدلنا النظر إلى رأيه فى الفتوحات الإسلامية على هذا المنحى "ولا أكتم أن الفورة العربية التى اكتسحت العالم إبان الإسلام فيها من الحروب الصليبية شبه ولها بقواعدها آصرة[٦٦]"، على الرغم من اختلافه فى النتائج التى ترتبت عليها كلتا الحربين.

- تخلى مظهر عن الجوانب الغيبية اللاعقلية:

ونظرا لتلك التوفيقية التى قامت لديه على أسس وضعية نقلها عن الغرب - كما أوضحنا - نجد انعكاسات هذا واضحة تماما لديه فى تخليه عن النزعات اللاعقلية التى ميزت التوفيقيين فى عصره وحتى اليوم. فنجده حين يتحدث عن منهج لفهم الثقافة العربية يضع فى الجانب الأول "ناحية الدين الإسلامى وتفهم روحه واستيعاب طبيعته استيعابا إنسانيا لا استيعابا غيبيا"[٦٧]، وعند مقارنته ومطابقته بين المنطق اليونانى ودستور البحث العلمى عند العرب، يلحظ بل ويعلق على ما جاء من خلط" فى الموضوعات التى تضمنها العلم الواحد عند العرب، (فنرى) تضمن الفلك علم التنجيم، والكيمياء علم تحويل العناصر، والطب علم التأثر بالبروج إلى غير ذلك"، لذا نجده يطرح على نفسه السؤال الآتى: "كيف اختلط المعلوم بالمجهول وكيف امتزجت أشياء الغيب بأشياء الشهادة؟[٦٨]".

---

(٦٦) إسماعيل مظهر، مجلة العصور، مجلد ٤، عدد ٢١، مايو ١٩٢٩، صـ ٥٠١.

(٦٧) مظهر وآخرون، نواح مجيدة، مرجع سابق، صـ ٣١.

(٦٨) المرجع السابق، صـ ٤٨.

صحيح أنه لم يجب على تساؤله بحجة بعد هذه المسألة عن الموضوع الذى كان بصدد معالجته، إلا أن ملاحظته تلك تعطينا مؤشرا مهما على طريقته فى المعالجة والتفكير والتى تخلت كليا عن كل المظاهر اللاعقلية. وفى معرض تعديده لأنوا ع المذهبيات (اعتقادية – جنسية – طائفية – فردية)، يتوقف قليلا ليوضح أن المذهبية الاعتقادية الدينية كالشبكة "المحبوكة، المنسوجة خيوطها من عالم الغيب والتى لا نعرف مم تتركب خيوطها إلا إذا انتقلنا إلى ذلك العالم، والتى سيجت بسياج القداسة لئلا تدخل أحكام العقل حظيرتها فتفسدها وتفصم حلقاتها لشبكة بقدر ما فى خيوطها من الوهن والضعف فيها من قوة الالتئام قدر كبير. هى واهنة ضعيفة أمام العقل وأحكام العقل. قوية إذا استمدت ألفتها من الوهم ومن الرغبة الصادقة فى الفوز بالدنيا والآخرة"[٦٩].

هكذا فرق مظهر فيما بين الغيبى والعينى على أساس أصل كل منهما ووصل إلى نتيجة مؤداها أن: "المذهبية الاعتقادية من أقوى الحوائل التى تحول دون الارتقاء"[٧٠].

ويضع مظهر نصب عينيه تجربة أوروبا فى العلمانية ووقوفها ضد الكنيسة، وخروجها عن الأطر الغيبية فى دراسة الظواهر الطبيعية والإنسانية، بارتكانها إلى مبدأ الفكر الحر المستند إلى العقل فى مقابل اللاعقلية والغيبية "لن نكون يوما أقرب إلى انتهاج سبل الارتقاء الحقيقى منا إذا حطمنا المذهبيات بأنواعها وتركنا الفكر حرا ليسلك بنا السبل التى مهدها من قبلنا عباد الارتقاء من أهل الحضارة الحديثة"[٧١].

وردا على من يعتقد أن الجوانب الغيبية والروحية ذات أثر كبير فى مجال الأخلاق، بحيث تقوم توفيقيتهم على الفكرة الشهيرة فى عصره" أن العالم لا يطير إلا

---

(٦٩) إسماعيل مظهر، مجلة العصور، نفس العدد، صـ ٥٠٤.

(٧٠) إسماعيل مظهر، مجلة العصور، نفس العدد ، صـ ٥٠٦.

(٧١) المرجع السابق، صـ ٥٠٦.

بجناحين جناح من المادة وجناح من الروح"[٧٢]، نجد مظهر يرد عليهم متسائلا عن معنى الروح "إنه إذا كان مقصوداً بها الروح الدينية الحقيقية الحاثة، على فعل الخير واجتناب الضر فإن الروح العلمية وهى المادية اسمان لمسمى واحد، لا تناقض الحث على فعل الخير واجتناب الأذى – ويستدرك قائلاً – وإنما تفوق الروح العلمية لأنها تحدد الخير وتعرفه تحديدا دقيقا وتعريفا واضحا أكثر مما تحدده وتعرفه تلك الروح الدينية.."[٧٣].

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن، كيف وفق مظهر بين تصوراته السابقة فى رفضه للغيبية وقبوله فى نفس الوقت بفكرة وجود الله؟

فى الواقع يعود هذا إلى أساس توفيقيته ذاتها، حيث يعتمد فى هذا الجزء على البعد الدينى فى الشخصية الإنسانية، حيث وجدناه يبدأ من فكرة "الإنسان كائن اجتماعى بالطبع" والوصول إلى أنه "كذلك كائن معتقد بفطرته، أى أنه ذو عقيدة فى صحة شيء، وبطلان ما ينافيه"[٧٤]. وتستند تلك العقيدة – لديه – إلى العالم الداخلى، أو ما يسميه أيضا بعالم الفكر، أو عالم الرغبات والبواعث والانفعالات. ولتصور مظهر للدين جانب سوسيولوجى واضح حين يربط الدين بوجود المجتمع إذ يعتبر أن الدين "ظاهرة اجتماعية صرفة، بل ضرورة من ضرورات الطبيعة البشرية، إذ يعود إلى جوهر أساسى فى طبيعة الإنسان، جوهر الفكر الخالد"[٧٥]. ولهذا الوازع لدى مظهر ضرورة اجتماعية إذ عن طريقه" يحتفظ المعتقد الدينى بخضوع المصالح الفردية الخاصة، للمصالح الاجتماعية العامة، التى تتمثل فى خطى النشوء التى يخطوها الكل الاجتماعى"[٧٦].

---

(٧٢) إسماعيل مظهر، فى النقد الأدبى، مرجع سابق، صـ ٦٧.
(٧٣) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٧٤) إسماعيل مظهر، ملقى السبيل، صـ ٣٥.
(٧٥) المرجع السابق، صـ ٤٧.
(٧٦) المرجع السابق، صـ ٥٣.

ولكي يؤكد مظهر فكرته عن وجود الله، لا يستقى من أقوال الفقهاء، وعلماء العرب المسلمين - وما أكثرهم - بل نجده على العكس يستقى من أقوال فلاسفة وعلماء غربيين مثل ألفرد روسيل وولاس، داروين، بيتى كروزيار، هربرت سبنسر، وأجيست كونت وغيرهم، وبخاصة ما ثار من حوار بين كروزيار وكونت. وسرعان ما يتبنى مظهر فكرة "ألفة العقل"، وهى الفكرة التى اعتمد عليها كروزيار فى التصدى لآراء كونت، إذ إن فكرة وجود الله فكرة تحفظ على العقل ألفته، تماما كفكرة الجاذبية، والبعد الرابع فى النسبية وقوتى الدفع والجذب وهى أفكار ضرورية للعقل الإنسانى تحفظ عليه ألفته أيضا، هكذا ينتقل مظهر عن طريق فكرة السببية إلى فكرة وجود الله مارا بفكرة ألفة العقل حيث "إذا أردنا أن نحتفظ بألفة العقل، تلك الألفة الصحيحة التى لا يمكن أن نتخذ غيرها دعامة للبحث وراء الحقيقة، فمن المحتوم علينا أن نعتقد فى إرادة عاقلة حرة نتخذها علة للأشياء، أو بعبارة أخرى، أن نعتقد فى خالق. - ثم يضيف - وعلى ذلك نلزم القول بأنه كما يكون رأينا فى السببية، يكون معتقدنا الدينى"(٧٧).

وفكرة وجود الله لدى مظهر تعتبر اعتقادا إلزاميا وليس اعتقادا إقناعيا، حيث إن تلك الفكرة ليست "فى الأذهان أكثر من فرض ضرورى تقتضيه الكفايات العقلية فى الإنسان، فرض من تلك الفروض التى لا يستطيع العقل أن يحتفظ بألفة وتماسك نواحيه من غير أن يعتقد بصحته، اعتقادا إلزاميا لا اعتقادا إقناعيا"(٧٨).

هكذا انعكست الرؤية التى ظهرت فى الغرب عند العلماء المؤمنين عندما وجدت صدى لها فى الشرق على يد مظهر، خصوصا وأنها استندت إلى أفكار علمية فى سياق الاعتقاد، تتيح لمظهر أن يؤكد على أنه قد تخلى عن الجوانب الغيبية اللاعقلية، حتى عندما يقر بفكرة وجود الله.

---

(٧٧) المرجع السابق، صـ ٧٩.

(٧٨) إسماعيل مظهر، فى الأدب والحياة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٧، صـ ٧٥.

ويجدر بنا - هنا - أن نشير إلى ملاحظتين مهمتين: أولاهما أن إقامة تصور الله على أسس علمية، ليس معناه إثبات وجود الله عن طريق العلم، ولكن المقصود هنا أن الفكرة الدينية تأخذ نفس الطريق الذى تأخذه الفكرة العلميـة - عند الاعتـقاد بها - كما رأينا عندما استخدم مظهر فكرة السببية. وثانيتهما كما أشرنا أن هناك جانبا سوسيولوجيا فى تصور مظهر للدين حينما ربط الدين بوجود المجتمع، كما أن هناك جانبا آخر براجماتيا فى مفهوم إرادة الاعتقاد للحصول على ألفة العقل.

- بعض مواقف مظهر:

واطلاعنا على بعض مواقف مظهر فى الحياة العامة يجعلنا نجزم بأنه تخطى بمواقفه التى سيتعرض لها كثيرون ممن كتبوا فى تلك الموضوعات فى عصره. فنجده فى معرض حديثه عن القوى المؤثرة فى الحياة الاجتماعية فى مصر يستبعد الأزهر باعتباره قوة سالبة "اتجهت بكل ما فيها من عوامل الحياة إلى الأخرويات لا إلى الدنيويات"[(٧٩)] وهو يحمل على رجال الدين الذين يدافعون عن نفوذهم وسلطانهم باسم الدين ذاته" عمد زعماء الدين إلى أشياء اتخذوا منها وسيلة لإقرار سلطانهم لا سلطان الدين، كقولهم بالتكفير والمروق والردة، إذا ما بدأ فى الأفق من أثر التطور الفكرى ما يمس ذلك السلطان الذى يحاولون من ناحية الاحتفاظ بما لهم من سلطان"[(٨٠)]. وبما أن رجال الدين ورجال الحكومة قد لعبوا عبر التاريخ أدوارا ضد الإصلاحات والانقلابات، لذا فمظهر يستبعد أن يكون رجال الأزهر قوة إيجابية مؤثرة فى الإصلاح فى مصر.

وبقى على موقفه هذا من الأزهر طيلة حياته، واستغل كل فرصة تسنح له لينتقد الأزهر وطريقة التعليم السائدة فيه، ففى أعقاب نشر طه حسين لكتابه فى الشعر الجاهلى، نجده يأخذ عليه تطرفه والذى يرجعه إلى طريقة التعليم التى تلقاها فى الأزهر

---

(٧٩) إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، فى النقد الاجتماعى، صـ ٨٦.

(٨٠) إسماعيل مظهر، المرأة فى عصر الديمقراطية، النهضة المصرية، ١٩٤٩، صـ ١٦٨

"إن جمود الطريقة التعليمية التى ينشأون فى كنفها بادئ ذى بدء تؤثر فى عقليتهم تأثيرا يجعلهم ينزعون منزع التطرف فى الاستنتاج عند أقل احتكاك يشتمون به شيئا من ريح الحرية الفكرية مفهومة فهما سقيما"[٨١]. وفى موقف آخر نجده يهاجم، بل ويسخر من فكرة الخلافة ومن المتحمسين لها فى عصره من أمثال محمد رشيد رضا من الصحفيين، والملك عبد العزيز آل سعود ملك نجد والحجاز[٨٢].

كما أن موقفه الصلب إلى جانب المرأة وكفاحها العادل فى عصره، يجعلنا نفهم إلى أى مدى تخطت توفيقيته كل توفيقية سابقة أو لاحقة، فنجده فى عام ١٩٤٩ يؤلف كتابا تحت اسم "المرأة فى عصر الديمقراطية - بحث حر فى تأييد حقوق المرأة"، يخصص فيه الفصول الثلاثة الأولى لتطور مشكلة المرأة فى العالم الغربى اجتماعيًا وقانونيًا واقتصاديًا.

ويسوق فى هذا الجزء من الكتاب أسماء لمفكرين غربيين من نساء ورجال لعبوا دورا فى تطور المشكلة، ونتعرف من خلال هذا العرض على بعض انتقادات مظهر الإيجابية لهؤلاء المفكرين لصالح المرأة، فينتقد "روسو" فى أفكاره عن المرأة سواء فى اعتبارها ملهاة للرجل أو فى تقييد حريتها الدينية[٨٣]، وآراء" مارى وولستو نكرافت" الإنجليزية والتى كانت ترد على روسو لكنها كرهت أن يكون للمرأة اشتراك فى ملاعب الرياضة[٨٤]. وفى رده على السياسى "تشارلز فوكس" فى تحفظه إزاء إعطاء حق الانتخاب للمرأة يقول مظهر "ولقد نسى ذلك السياسى الكبير أن المرأة لن تظل إلى الأبد عالة على الرجل. فإن تطور النظم الاجتماعية وخروج الإنسان من عالم الظلمات إلى نور المدنية كفيل بأن يجعل للمرأة فى النظام المدنى منزلة مستقلة تماما"[٨٥]، وفى ثمانية فصول أخرى من الكتاب يعالج مظهر مشكلة المرأة داخل إطارها العام

---

(٨١) إسماعيل مظهر، فى النقد الأدبى، مرجع سابق، صـ ٧٠.

(٨٢) المرجع السابق، صـ ١٠٥-١٠٩.

(٨٣) إسماعيل مظهر، المرأة فى عصر الديمقراطية، صـ ١١.

(٨٤) المرجع السابق، صـ ١٩.

(٨٥) المرجع السابق، صـ ٢٥.

فى تطور واقعه الاجتماعى، فينبذ مبدأ التزوج من أربع[٨٦]، وهو أيضا يدين الحكم العثمانى وينسب إليه نزول مكانة المرأة إلى الحضيض[٨٧]، ويصور لنا فى كتابه حال المرأة المتردى فى مجتمعه حين يناقش طريقة معيشتها وتربيتها وتنشئتها، وأثر ذلك على عقليتها وصحتها وتذوقها، كما يناقش هؤلاء الذين يستقون من الدين ما يدافعون به عن موقفهم المعادى لتحرر المرأة، فيرفض ما يقولون باسم العقل والعلم[٨٨]، كما أنه يرى "أن الذين يقومون اليوم فى وجه النهضة النسوية فى مصر إنما يبكون زمنا غبر ودهرا عبر. يبكون زمن الحجاب والدادات والآغوات (الخصيان)، زمن الستائر على النوافذ والأبواب، زمن التسرى واتخاذ المحظيات بالعشرات وبالمئات، زمن الفسق والفجور تحت ستار الفضيلة والأخلاق، زمن التعطل والبلادة والجهل، زمن الانحلال الأخلاقى والتدهور الفكرى، زمن الجمود والظلامية[٨٩]"، ويربط مظهر دفاعه عن المرأة فى بلاده بما يحدث خارجها من تطورات، إذ "إن الأسباب التى تحملنا على الدفاع عن حقوق المرأة فى الحرية والعمل والمساواة فى الحقوق المدنية والسياسية، إنما هى أسباب لا تتعلق بحالنا الاجتماعى وحدها، بل تتعلق أيضا بما يجرى فى هذا العالم من أحداث الاجتماع والسياسة"[٩٠].

العرب والحضارة الغربية (اليونانية - الأوروبية) :

يستخلص مظهر من تاريخ الحضارات أن صفة العالمية لم تكن إلا لثلاث ثقافات أولاها الثقافة اليونانية "أولى الثقافات العالمية فى تاريخ الإنسان"[٩١]، وثانيتها الثقافة العربية، وثالثتها الثقافة الغربية الحديثة.

---

(٨٦) المرجع السابق، صـ ١٠٢.
(٨٧) المرجع السابق، صـ ١٠٣.
(٨٨) المرجع السابق، صـ ١٩٠-١٩١.
(٨٩) المرجع السابق، صـ ٩٩-١٠٠.
(٩٠) إسماعيل مظهر، المرأة فى عصر الديمقراطية، صـ ١٩٧.
(٩١) إسماعيل مظهر وآخرون ، نواح مجيدة، مرجع سابق، صـ ٣٠.

وقد لعبت الثقافة العربية دوراً كبيراً فى نقل نزعة العالمية للعالم الغربى الحديث "إن النزعة" العالمية" التى أسلمها العرب إلى أوروبا فى القرون الوسطى، كانت بدورها أعظم تراث حمله العرب على أعناقهم ليؤدوه إلى أهل الحضارة الحديثة"[٩٢]. فكرة العالمية ضرورية إذن لقيام أية حضارة وأية نهضة.

لكن السؤال من أين استمد العرب عالمية حضارتهم فى القرون الوسطى؟.

يجيب مظهر "إن صفة" العالمية" التى عرفت فى الثقافة العربية ترجع إلى أصلين جامعين. الأول: أنها ثقافة إسلامية استمدت عناصرها الأجنبية من الثقافة اليونانية وهى ثقافة عالمية أيضا"[٩٣]، ويستطرد مظهر "من هذا المزيج الفذ تكونت ثانية الحضارات العالمية فى تاريخ البشرية"[٩٤]، وإنه "لا يوجد تحت الشمس من منزع فكرى حديث لا يمت إلى الفكر اليونانى بسبب من الأسباب"[٩٥].

وهكذا قام العرب بنقل الحضارة اليونانية للغرب بعد أن حفظوها من الزوال.

ومعرفتنا كيف تشكلت الحضارة العربية قديما يعيننا على فهم كيف يمكن تحقيق النهضة لهذه الحضارة حديثا، لذا يطلعنا مظهر على الثابت والمتحول فى طبيعة تلك الحضارة، والثابت كما يراه هو القواعد الأساسية فى الإسلام، "إذ نفت أصول الإسلام عن الثقافة العربية كل ما كان فى ثقافة اليونان منابذا لها أو معاندا لطبيعتها[٩٦]. ويعطينا المثل على ذلك فى أن معرفة العرب بنواح متعددة من فلسفة فيثاغورث كانت شاملة، بينما لم يعنوا أو يهتموا بها فيما تعلق بالعقائد والدين.

ولقد أوضحنا فيما سبق كيف عالج مظهر موضوعات الحضارة العربية وبين كيف استفادت، ونهلت من الحضارة اليونانية، هذه المعالجة من شأنها أن تجعله يعتمد الآن

---

(٩٢) المرجع السابق، صـ ٣١.
(٩٣) المرجع السابق، صـ ٣٠.
(٩٤) المرجع السابق، نفس الموضع.
(٩٥) المرجع السابق، صـ ٣١.
(٩٦) إسماعيل مظهر وآخرون نواح مجيدة، مرجع سابق، صـ ٣٢.

على الحضارة الغربية كما اعتمد العرب على حضارة اليونان، باعتبار أن الحضارة الغربية الحديثة وليدة الحضارة اليونانية، وهو بهذا يعطى لنفسه المشروعية التاريخية فيما يقوم به.

من هنا يتضح أن للتوفيقية لدى مظهر أسسا وأصولا، حيث أوضحنا من قبل تستند إلى قانون المراحل الثلاث بعد قيام مظهر بتعديله أى بوضعه بشكل أفقى، حيث أصبحت المراحل الثلاث لديه أبعادا للشخصية الإنسانية، كل بعد منها مفارق للآخر، ويستحيل لديه أن يحدث تداخل فيما بينها – على الرغم من أننا سنرى عكس ذلك فى بعض معالجاته – بحيث يصبح مجال العلم لديه محصورا فى العقل والتجربة، ولا يتعداهما، ومجال الدين محصورا فى الاعتقاد ولا يتعداه، ولذا وجدناه ينتقد السير أوليفر لودج فى خلطه بين العلم والدين متسائلا "كيف يستطيع أن يوفق بين الأسلوب العلمى وبين هذه الأقوال الغريبة التى يرسلها إرسالا فى جمل خطابية وأبيات من الشعر"[٩٧].

ولنا أن نلاحظ من خلال الاستشهادات السابقة أن تصور مظهر لهذه الأبعاد أو للدوائر الثلاث للشخصية الإنسانية – وهى دوائر كما لاحظنا متجاورة وليست متداخلة – ليس تصورا استاتيكيا، بل على العكس هو تصور ديناميكى متطور، ومن هنا نجد المزج واضحا لديه بين وضعية كونت وتطورية داروين.

* * *

(٩٧) إسماعيل مظهر، فى النقد الأدبى، مرجع سابق، صـ ١٤٧.

الفصل الخامس

أبعاد نظرية التطور ونتائجها على فكر مظهر:

ظلت نظرية التطور مرجعا مهما لأفكار واجتهادات مظهر، منذ بداية حياته وحتى وفاته، إذ ظل وفيا لها، مخلصا لنتائجها، فى معالجاته باستمرار، ويمكننا ملاحظة ذلك بسهولة فيما عرضاه منذ بداية هذا البحث، ليس فى تطبيقات الفروض النظرية للتطور فقط، ولكن حتى فى صياغة عباراته وأسلوبه، وفى تصوره لطبيعة وروح العصر الذى يعيشه. إذ وجده عصر نشوء وانتقال، وتطور عام، تناولت آثاره كل شىء حتى الثوابت والبديهيات العلمية.

لذا أضحت فكرة الإجماع والتقليد - من وجهة نظره - ذات أثر خطير فى صد تيار الأفكار الحرة فى العالم. ونحن نعلم أن فكرة الإجماع تلك فكرة أسلامية متفق عليها كمصدر من مصادر التشريع الإسلامى، إلا أن مظهر يهمل الحديث عن الفكرة بشكلها الدينى، ولا ينقدها إلا فى شكلها الإنسانى العام مستعينا بنقد الفكرة فى القرون الوسطى، مذكرا بما حدث لجاليليو لخروجه عن هذا الإجماع والتقليد، وبهذا يصل إلى النتيجة التالية: "لو كان كل إجماع صحيحا كما يقول أصحاب الثبات على القديم لتهدم بناء الرقى المدنى والعلمى، ولعدمت العقول نعمة التفكير والبحث فيما يقع حفافيها من مظاهر الحركة الاجتماعية والاقتصادية، ولبقى الاجتماع الإنسانى ثابتا لا تغير يعتريه ولا تطور ينتابه، ولخرج الإنسان بثباته على حالة واحدة عن سنة الكون العامة، تلك السنة التى تسوق الكائنات إلى غايات من التغاير ونهايات من النشوء والارتقاء لا حد لها ولا ثبات..."[٩٨].

---

(٩٨) إسماعيل مظهر، ملقى السبيل، مرجع سابق، صـ ١٠-١١.

وبما أن التطور كنظرية علمية يبغى مظهر من ورائها المساهمة فى تطوير واقعة، فإن الأخذ بها وبغيرها من النظريات العلمية الغربية الأخرى. ضرورة لابد منها. وقد لاحظ أننا فعلا قد بدأنا منذ فترة الأخذ عن الغرب، إلا أن هذا الأخذ لم يكن على أسس وأصول، مما أورث مصر والشرق جوا من القلق والفوضى. والسؤال هنا كيف حدث جو القلق هذا وتلك الفوضى؟ أو بمعنى آخر ما هو ميكانيزم تلك الفوضى؟

ويلخص مظهر بوضوح موقفه وفكرته فى هذا الخصوص فى جملة عوامل:

١- انعدام ضوابط خاصة للتفكير لدينا.

٢- افتقادنا لأى أثر لذوق علمي عام، أو بمعنى آخر انتقادنا لمدارس أدبية أو علمية أو فلسفية.

٣- حاولنا التخلص من القديم تخلصا تاما بدل أن نتخذه أساسا لبناء الحديث.

٤- عدم استخلاصنا من مجموعة الأفكار المنقولة عن أوروبا مبدأ أو مبادئ نتخذها قاعدة لطريقة تفكير خاصة بنا تلائم حياتنا الاجتماعية وميولنا ومشاربنا.

٥- عدم عنايتنا بنقل المذاهب.

٦- عدم دراستنا لعلاقة الأفكار التى نقلناها بغيرها من الأفكار الأخرى وعدم تعرفنا على أثرها فى تاريخ التطور الفكرى.

هذه العوامل مجتمعة هى التى وجدها مظهر قد ساهمت فى إحداث جو الفوضى فى عصره، عندما بدأنا ننقل عن الأمم الأوروبية" آثارها الأدبية ومنتجاتها الفلسفية التى أخرجتها العقول هنالك خلال خُطى النشوء المنظوم الذى سيقت فيه هذه الشعوب سوقا لا طفرة فيه، وأمعنا فى النقل غير ناظرين لغاية ولا متوخين قصدا معينا، حتى أحدثت الفوضى فى النقل جوا غريبا من التناقض والقلق، وصورا من الفكر مهمشة غير متماسكة ولا متواصلة"[٩٩].

---

(٩٩) إسماعيل مظهر، ملقى السبيل، مرجع سابق، صـ ١٢.

ومظهر هنا لا يتهم الحضارة الغربية الأوروبية التى نقلنا عنها، فهذا من وجهة نظره غير وارد، ولكنه يتهم جملة الممارسات التى تم من خلالها هذا النقل، والتى لم تفهم الواقع الأوروبى، ولا الواقع العربى. فالتطور فى الغرب قد تم داخل إطار معين إذ إنه كان "نتاجًا لضرب من النشوء بطيء الأثر فى عقول الناس تابعت الأفكار خطاه البطيئة المتوازنة خلال عصور طويلة حتى كان الناتج فى هذا العصر موازيا لمقدار الجهود التى صرفتها العقول الفردة والجماعات فى سبيل غاية مثالية[(١٠٠)]"، ولا يفهم من "المثال" لديه سوى" المشروع project، الذى يعتبره هو الغاية التى من أجلها يعمل ويعيش (الإنسان)"[(١٠١)].

والزمن الطويل الذى تم فيه تطور الغرب، جاء نتيجة طبيعية تطلبها الواقع المعاش، ولقد ساهم هذا فى أن تستوعب العقول ما حدث بصورة تدريجية بطيئة، بينما تمت ترجمتنا للغرب فى زمن قصير نسبيا وفى ظروف اجتماعية وتاريخية مختلفة، مما لم يمكّن الناس من متابعة ما نقلناه أو حتى مجاراته، بالإضافة إلى أن مصر والشرق لا يعيشان فى حالة فراغ ثقافى أو حضارى فلهما ثقافتهما وحضارتهما، وما يريده مظهر هو عملية إحلال ثقافة لثقافة أخرى، هذه العملية ينبغى لها مراعاة ما طرحه مظهر من قبل، وهو يتصل بالمحافظة على ما هو ثابت فى حضارة الشرق، بالإضافة إلى المحافظة دائما على ألا يحدث فراغ أثناء عملية الإحلال تلك، إذ ينبغى عند طرح القديم استبداله مباشرة بآراء ومذاهب حديثة وأفكار جديدة، بحيث لا تعطى فرصة لأى فراغ يطرأ.

وهذا الإحلال الذى يتحدث عنه مظهر ينبغى له ألا يمس - كما وجدنا من قبل - ما هو ثابت فى ثقافة الشرق، وبخاصة الأخلاق القومية، بالإضافة إلى اصطناع طريقة تلائم العقل الشرقى، بحيث تجعله يقبل على منتجات الغرب الحضارية دون أدنى شعور بالغربة أو عدم التآلف، حيث إن ما فعلناه - فى رأى مظهر - هو أننا نبذنا القديم،

(١٠٠) إسماعيل مظهر، ملقى السبيل، مرجع سابق، صـ ١١.

(١٠١) المرجع السابق، نفس الموضع.

وتركنا أخلاقنا القومية، وطرحنا كل طريقة نظامية للتفكير، وأخذنا فى التقليد ننقل من آثار وأفكار آداب المدنية الحديثة،" فلم نتخذ من ضوابط الرقى والنشوء سبيلا نكوّن به طابعا خاصة لطريقة من التفكير تلائم العقل الشرقى فى تقبله لآثار الغرب، فلا نحن احتفظنا بطابعنا الأصلى، ولا نحن حاولنا وضع مقياس جديد نتخذه هاديا فى حركة الانقلاب التى يتطاير غبارها فى نواحى العالم ويكاد يخنقنا دخانها، ولم نتلمس طريقا نخرج به من ثائرة الأفكار الحديثة بنسق يلائم طبائعنا، أو يتفق على الأقل وآثار الوارثة التى خرج منها الشعب المصرى بمزيج من مختلف صفات الشعوب التى توالى على مصر حكمها منذ قرون طويلة"(١٠٢).

الثقافة التقليدية والتعليم:

ومنحى مظهر، خصوصا فيما تعلق بتعبيراته السابقة عن أخلاقنا القومية وطبائعنا والعقل الشرقى.. إلخ، يجرنا إلى التعرف على ما أسماه بالثقافة التقليدية حتى نفهم معانى تلك التعبيرات. والثقافة التقليدية - كما يراها مظهر - هى "مجموعة الحالات والملابسات التى ينشأ شعب من الشعوب مكتنفا بها من حيث طبيعة الأرض والإقليم، وما يتطلبه ذلك من العكوف على فن خاص من فنون الحياة(١٠٣) إذ تعتبر الثقافة التقليدية لشعب من الشعوب "هى جماع ما يرث من صفات حيوية ومعتقدات وفنون من أسلافه الأولين"(١٠٤).

ومن هنا تصبح هذه الثقافة ذات دلالة خاصة، من خلال منهج التطور الذى يرى من خلاله مظهر كل مظاهر الحياة، حيث ستدل "على العناصر التى ورثها شعب من الشعوب على مدى الأزمان، من طريق التأثر الطبيعى بالبيئة والمحيط، كما تدل على

---

(١٠٢) إسماعيل مظهر، ملقى السبيل، مرجع سابق، صـ ١٢.

(١٠٣) إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، فى النقد الاجتماعى، مرجع سابق، صـ ٨٧.

(١٠٤) المرجع السابق، نفس الموضع.

ـجمل ما ثبت فى عقليتـه باللقاح السـلالى من عـادات وأساطير وعـلوم وآداب، نشأت بنشأته فى مرباه الأصيل(١٠٥).

وكما هو الحال على المستوى الجماعى، نجده كذلك على المستوى الفردى، حيث إن الثقافة التقليدية تصبح للفرد أيضا جزءًا من الطبع وركنا أصيلا من حياته النفسية، بحيث تكون محاولة الانسلاخ عن تلك الثقافة، هى محاولة ضد قوانين التطور العلمية إذ "إن الانفصال عن ثقافتنا التقليدية كان السبب فى أن نصبح ككائن حى لا معدة له، يأكل ولا يهضم، فتراكمت فى كيانه من النفايات التى لا تلائم طبعه ولا تتفق ومزاجه. وأن ذلك كان سببا فى ألا تظهر له شخصية خاصة به وأصبح كلا على غيره بأن فقد استقلاله الذاتى"(١٠٦).

والثقافة التقليدية بهذا المعنى هى شكل من أشكال "المصفاة" أو هى البوتقة التى تتم فيها عمليات التفاعل الثقافى مع الثقافات الأخرى، بحيث يظهر الناتج وقد استجاب لمتطلبات ثقافتنا، وإذا طبقنا هذه القاعدة على آدابنا فسنجد "أن ثقافتنا التقليدية هى الملجأ الذى يوقظ فينا" الروح المصرية" التى من طريقها تكوِّن الأدب المصرى الذى ينبغى أن يكون من حياتنا الأدبية بمثابة الجهاز الهضمى فى الحيوان، فيه تهضم الآداب الأخرى ثم تمثل أدبا جديدا ملائما لآدابنا ومشاعرنا وأخيلتنا. وفى الوقت نفسه تطرد النفايات. تلك النفايات التى تسمم أدبنا وتفسده. لأن أدبنا الجديد أضعف من أن يفرزها إلى خارج جسمه المتهدم الضئيل"(١٠٧).

والسؤال المطروح الآن: كيف يمكن أن نتخطى تلك المعضلة؟ أو بمعنى آخر ما هى الخطوات الكفيلة بأن تجعلنا على صلة وثيقة بثقافتنا التقليدية حتى لا نقع فيما سرده من مزالق؟

---

(١٠٥) المرجع السابق، نفس الموضع.

(١٠٦) إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، فى النقد الاجتماعى، مرجع سابق، صـ ١١٠.

(١٠٧) المرجع السابق، صـ ١٠٤.

والإجابة تأتى حينما نربط النظام التعليمى لدينا بالثقافة التقليدية. إذ يرى مظهر أنه من هنا يصبح التعليم ذا دور أساسى مهم فى تلك العملية وبخاصة حينما يرتبط بالواقع والحياة.

التعليم والحياة:

يعلق مظهر أهمية كبيرة على التعليم فى ارتباطه بأوجه الحياة المختلفة. بحيث يحاول فى ارتباطه هذا الاضطلاع بمهمة حماية مجتمعاتنا مما يعتريها من مخاطر وأمراض، لذا فهو يرى أن "وجوه الارتباط بين التعليم والحالة الاجتماعية، والقول بأن التعليم يجب أن يتجه اتجاها اجتماعيا، أمر يجب أن يعزز بإظهار المخاطر الشديدة التى يتعرض لها كياننا الاجتماعى، من جراء الفصل بين سياسة التعليم، وبين ملابساتها الاجتماعية[١٠٨]. ولهذا السبب يقر مظهر بأن هناك مهمة كبرى ملقاة، "على عاتق التعليم فى تنظيم الحالة الاجتماعية، ودرء الأخطار التى قد يتعرض لها المجتمع المصرى"[١٠٩].

وفيما يتصل بالشخصية الإنسانية فى مستواها الفردى وتأثر هذه الفردية بالتطور، ينتقد مظهر فكرة هربرت سبنسر فى المواءمة بين الكائن الحى والمجتمع، بعد أن قبلها ووافق عليها، حيث أن فكرة سبنسر تلك ستلحق الفرد بالمجموع مباشرة مما يفقد الفرد حريته الفردية واستقلاله الذاتى، وهو ما يسعى التعليم إلى تحقيقه – كما يراه مظهر – وانتقاد مظهر لفكرة سبنسر تلك ومع استنادها إلى ارتباط التعليم بحاجات المجتمع، إلا أنها تستند من جانب آخر إلى فهم مظهر ذاته لطبيعة المجتمع من جهة وطبيعة الشخصية الإنسانية من جهة أخرى إذ "بين الحى والكائن الاجتماعى فروق رئيسية تميز بينهما تمييزا لا يقف عند حد الظواهر، وإنما يتعدى ذلك إلى

---

(١٠٨) إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، فى النقد الاجتماعى، مرجع سابق، صـ ٧٥.

(١٠٩) المرجع السابق، صـ ٦٧.

التكوين الوظيفى فيهما"(١١٠) فـإذا كان الكـائن الحى يتكون من خلايا دقيقـة تعـود فى نهـايتـها إلى نـواة ومن هذه الوحـدات البسيطة التركيب يتكون الكائن الحى وهو معقد التركيب، بينما يتكون الكائن الاجتماعى وهـو كل بسيط التكـوين من وحدات غاية التعقيد.

من هذه المعرفة بالتطور الداروينى يستخلص مظهر نتيجته التى يخالف بها سبنسر ويؤكد بها وجهة نظره حيث يرى أن "الخلايا لا قوام لها ولا حياة بغير اندماجها فى بنية الكائن الحى. أما الوحدات (الذوات العاقلة) التى يتركب منها الكائن الاجتماعى، فكلما كانت أكثر استقلالا عن ذلك الكائن برز أثرها وتميزت وظيفتها.. وأصبحت قوة قادرة على التأثير فى الكائن الاجتماعى بما يحفظ حياته الاجتماعية، ويحركه نحو الرقى"(١١١). والعكس يفقد هذه الوحدات استقلالها وقدرتها على التأثير. ومن هنا يصبح التعليم "عاملا من عوامل استقرار الحالات الاجتماعية فى كل أمة من الأمم"(١١٢)، بالإضـافة إلى أنه ينمى الحرية الفـردية والاستقـلال الذاتى للأفـراد، وإذا سلمنا مع مظهر بالوظيفـة الثانية للتعليم وهى تنمية الحرية الفردية والاستقلال الذاتى فإننا لا نستطيع أن نتابعه فى أن يكون التعليم عاملا من عوامل الاستقرار للحالات الاجتماعية دون أن نشير لوجود تناقض فيما بين هذا التصور وبين فكرة التطور ذاتها التى يأخذ بها.

التعليم ومشكلة الهوية:

على ضوء ربطه للتعليم بمشاكل الحياة والمجتمع، يحاول مظهر القيام بنقد التعليم فى عصره موضحا أوجه قصوره والنتائج المتردية التى سيؤدى إليها، ويتركز هذا النقد فى الأساس على مشكلة الهوية فى التعليم، إذ يعد مظهـر من جملة هذه المساوئ

(١١٠) المرجع السابق، صـ ٧٦.
(١١١) المرجع السابق، صـ ٧٧.
(١١٢) إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، فى النقد الاجتماعى، مرجع سابق، صـ ٧٧.

أننا "مضينا حتى الآن نقيّم قواعد التعليم على النظـريات، لا على طبيعة بلادنا"[١١٣]، ويعتبر أن من أهم مظاهر الانحلال الاجتماعى – فى رأيه – هو ما أحدثته طرق التعليم من قسمة المجتمع المصرى إلى شطرين "الأول: معسكر المتعلمين على القواعد الأوروبية التى اتبعناها فى مدارسنا، وخرجوا بهذا التعليم من جو ثقافتنا التقليدية فأصبحوا نصف مصريين. والثانى: معسكر الفلاحين الذين أبعدناهم عن الثقافة الحديثة، وحافظنا على ثقافتهم التقليدية فصاروا بذواتهم فى القرن العشرين وبعقليتهم فى مصر الفرعونية"[١١٤].

هذه القسمة كانت لها نتائج سلبية على المجتمع المصرى، بحيث عمقت الاختلافات فى الأفكار والتصورات فيما بين الشطرين، فابن الفلاح بعد تعلمه بهذا المنهج، يبدأ فى السخط على بيئته وأهله ويهجر الريف، مفضلا عليه المدينة ولو ظل فيها فقيرا، كما عمل نفس المنهج على أن تنعدم صلة كل من القاضى والمهندس والمحامى ورجل الإدارة بتقاليدهم الثقافية القديمة بحيث "إذ انتزعنا من أرواح ناشئتنا "مصريتها" ولم نترك فيها من المصرية إلا لون البشرة ولقحناهم بالروح "الأوروبية" فلم نبق مصريين كأهل الريف، ولم نستطع أن نكون أوروبيين كفتيان بيكادلى بلندن مثلا"[١١٥]، وانعكست الآثار السلبية علينا حتى نجد "أن المتعلمين يفضلون أقذر قرية أوروبية على ريفنا الجميل، حتى لقد تقوّت النزعة الأوروبية فينا على وحى النيل"[١١٦]. هذا الاستلاب الحضارى الذى يعكس إغفال الهوية الوطنية والذى يؤدى إليه نظامنا التعليمى يجعلنا ننزع "إلى القول بأن كل ما هو أوروبى جميل، وكل ما هو مصر ردئ، وكل فكرة مصرية لعب ولهو، وكل فكرة أوروبية جد ورجولة. وكل فن مصرى بدائى وغير متفق وروح العصر وكل فن أوروبى، مهما كان فيه بعد وتضاد مع نزعاتنا وتقاليدنا المصرية، بل ومع آدابنا المرعية والعرف الإنسانى، حضارة وتمدين. وشملت هذه الحالة فتياتنا

(١١٣) المرجع السابق، صـ ٩٢.

(١١٤) المرجع السابق، صـ ٧١.

(١١٥) إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، فى النقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص , ٧٤

(١١٦) المرجع السابق، صـ ٧٣.

وفتياتنا، فألسنتهم لا تتحرك إلا بكل ما هو أوروبى غربى، وقلوبهم لا تهفو إلا لكل ما هو بعيد عن المصرية[١١٧].

وبالإضافة إلى أن نظامنا التعليمى هذا يقوم بتشويه هويتنا القومية، فهو فى نفس الوقت يملأ عقول الطلاب بمعلومات نظرية بعيدة عن الواقع العملى، مما يسبب لهم صدمة عند تخرجهم، عندما يكتشفون مدى عقم هذه المعلومات. هذا الشباب الذى لم يتعلم شيئا عن طبيعة بلاده المتبديه فى الفلاحة والفلاح، لن نجده إلا وقد" انقلب على الماضى ثائرا، ومن المستقبل يائسا، وخيل إليه أن المجتمع جنى عليه، فسلبه سلاح العمل، وجرده من عدة الهجوم والدفاع فى ميدان المنافسة الاجتماعية[١١٨] مما يجعل الطالب المتخرج - فى عصر مظهر - نتيجة لهذا التعليم يخرج فى صورة مهترئة" شاب يخرج من التعليم الثانوى جاهلا بلغته العربية وأصولها وآدابها، غير متصل بآداب دينه غير عارف بشىء من تاريخ بلاده وبالأحرى من تاريخ العرب أو تاريخ مصر، عاجزا عن التعبير تعبيرا صحيحا بأى من اللغتين الأوروبيتين اللتين يتلقاهما فى مراحل ذلك التعليم[١١٩]، ويضيف إلى ذلك عدم اتصاله "بطبيعة الأرض التى أنشأته أو بطريق استغلالها، مشحون الذهن بنظريات وأوهام يتعذر معها أن يعايش الفلاح وأن يدرك شيئا من سر حياته وتقاليده وخطراته ونفسيته"[١٢٠].

جو التعليم هذا يخلق متعلما متعطلا غير منتج، مما يدفع ذلك المتعطل إلى خلق البيئة التى تلائمه، مستندا فى هذا إلى ما فى ذهنه من أفكار مشوشة، وليس إلى الواقع الفعلى المعاش، بحيث يحول النظام الاجتماعى الذى يعيش فيه إلى مجرد مادة للتجريب. مما يدفع لتوتر العلاقة فيما بين الطبقات، وبما أن مظهر يرى أن التقريب بين الطبقات يحفظ التوازن الاجتماعى، فسياسة التعليم بشكلها الموضح ستؤدى لحرب الطبقات (حسب تعبيره).

---

(١١٧) المرجع السابق، صـ ٧٤.
(١١٨) المرجع السابق، صـ ٩٣.
(١١٩) المرجع السابق، صـ ١١٥.
(١٢٠) إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، فى النقد الاجتماعى، مرجع سابق، صـ ١١٦.

رؤية بيولوجية للطبقات فى ضوء التعليم:

وعبارة مظهر المسابقة تدفعنا للبحث والتساؤل، على أى فكرة اعتمد مظهر فى تصوره للطبقات؟ والحقيقة أن مظهر لا يعرض لنا تصورا أو تحليلا طبقيا بالمعنى المفهوم، إلا أنه فى مجمل إشاراته لبعض الأمراض الاجتماعية أشار إلى هذه الطبقات دون أن يكون هناك مفهوم محدد أو واضح لديه سوى تحديده للطبقة العاملة بطبقة الفلاحين، وهى الطبقة المنتجة العاملة بيدها، وهى أيضا الطبقة التى تحررت من قيود الإقطاع(١٢١).

إلا أن الملاحظ أن معالجة مظهر للأمراض التى تصيب جسم الاجتماع هى معالجة تكتسى ببيولوجيا التطور- كما سنرى - وأخطر هذه الأمراض "التطفل الاجتماعى"، ويعرف مظهر هذا العرض بأنه "حالة ترهق فيها طبقات غير عاملة طبقات عاملة بمطلوبات صيانتها، ولهذا التطفل مظاهر عديدة أخبثها أن تكون الطبقة المتطفلة هى بذاتها صاحبة السلطة العليا فى المجتمع"(١٢٢).

ويضع مظهر تصوره بشكل أكثر تحديدا مما يجعلنا نرى فيه رؤية بيولوجية للطبقات، حينما يرى فى حالة التطفل الاجتماعى تلك" تستنفد فيها أيد متعطلة ثمرات الجهود التى تبذلها أيد عاملة، بغير أن تنال الأيدى العاملة من ثمرات جهودها ما يكفى لحفظ حيويتها أو قدرتها على العمل والإنتاج"(١٢٣).

ورؤية مظهر تلك رؤية عامة تشمل كل المجتمعات فكما نجدها فى عالم الأحياء نجدها أيضا فى العالم الاجتماعى مع الفارق العلمى فى تحليل كليهما. ومن هنا يؤكد مظهر أن "التطفل حالة طبيعية.. فهو ظاهرة تكاد تشمل كل نواحى العالم الحى،... وقلما يستطيع عالم طبيعى أن يعى تلك الظروف التى يتجلى فيها فعل التطفل فى عالم الأحياء...

---

(١٢١) المرجع السابق، صـ ٦٩.

(١٢٢) المرجع السابق، صـ ٧٩-٨٠.

(١٢٣) إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، فى النقد الاجتماعى، مرجع سابق، صـ ٨١.

ولن يعدو العالم الاجتماعى هذه الحال عينها، فليس فى مستطاعه أن يحصى أوجه التطفل الاجتماعى فى مجتمع بعينه، ولا أن يدرس الحالات درسا توفر على دقائقها وتدرجاتها التى تكفل له الوصول إلى نتائج مقطوع بصحتها قطعا تاما. والعالم الاجتماعى أضعف وسائلا من العالم الطبيعى"(١٢٤).

وكما أن للأمراض فى الجسم الحى مضاعفاتها، كذلك فى جسم الاجتماع، حيث أن استمرار التطفل يؤدى إلى حالة (التنكس الاجتماعى) وهى الحالة التى تتساوى فيها الطبقات "من حيث العجز عن العمل المنتج"(١٢٥). وإذا كانت" النتائج تختلف باختلاف البلدان على مقتضى ما فى كل شعب من الاستعداد والصفات، فى الأكثر على مقتضى الثقافة التقليدية التى يختص بها كل شعب من الشعوب"(١٢٦)، فإن حالة الشعب المصرى – فى رأى مظهر – هى من أصعب الحالات حيث إن تحضره سيؤدى إلى زيادة التطفل" أما تحضر شعب ثقافته التقليدية الزراعية، فتلك هى الطامة الكبرى على كيانه الاجتماعى، وتلك هى الطفرة العظيمة إلى أبشع صور التطفل الاجتماعى(١٢٧). وحيث إن المدن المصرية ليست صناعية كالأوروبية، فهى تستهلك منتجات الريف، بحيث تسمح بوجود عاطل مما يصبح معه هذا الوضع عبئا على المدينة والريف فى نفس الوقت، مما يولد ظاهرة خطيرة هى ما يسميه "الجشع الاجتماعى".

ويستخدم مظهر أفكار المطابقة بين الكائن الحى والمجتمع – كما نرى – دون أن يشير إلى ذلك، على الرغم من نقده لسبنسر – كما رأينا – إذ يرى مظهر أن أسوأ ما فى الجشع الاجتماعى أن بعض الطبقات التى يروق لها، أن تكيف من وضعها وعقليتها لتستوعبه وتستفيد منه إلى أقصى درجة ممكنة، وخطورة الموقف أنه فى هذه الحالة سينتقل التطفل إلى جسم الكائن الاجتماعى من شكله الفردى إلى شكله الجماعى،

---

(١٢٤) المرجع السابق، صـ ٨٠-٨١.
(١٢٥) المرجع السابق، صـ ٨٢.
(١٢٦) المرجع السابق، نفس الموضع.
(١٢٧) المرجع السابق، صـ ٨٣.

وستصبح صورة مختلفة وكثيرة وكما يحددها مظهر ستأخذ أشكال: اتحادات صناعية، جمعيات علمية أو اقتصادية أو سياسية، تحاول أن تعمل جميعها بنشاط كبير فى أوساط الجماهير حتى تؤثر على خياراتهم لتستغل وجودها لتحقيق تطفل مركب يتماشى مع جنونها بالجشع الاجتماعى. ويشبه مظهر هذه الحالة بيولوجيا حينما يؤدى بها سلوكها إلى الهلاك إذ "مثلها كمثل حبيبات زرعت على مادة هلامية فى زجاجة اختبار فى معمل من المعامل، فإنها تتكاثر ثم تتكاثر، حتى إذا ملئ فراغ الزجاجة واستحالة المادة الهلامية أجساما حية، انتكس الأمر، وبدأت الأحياء تنحدر إلى الهلاك المحتوم"(١٢٨).

التعليم الذى يقترحه مظهر:

وكما رأينا منذ قليل يهدف مظهر من التعليم إلى أن يحقق الاستقلال الذاتى والحرية للفرد، ويحاول أيضا من ناحية أخرى أن يجعل من التعليم قنطرة تعمل على وصل "ثقافتنا الحديثة بثقافتنا التقليدية، فيكون المصرى فلاحًا مصريًا روحا، ونزعة وخلقا، ثم قاضيًا ومحاميًا وطبيبًا ورجل إدارة بعد ذلك"(١٢٩). ومن هنا يجب على التعليم أن يضع فى مناهجه ما يحيط علما بتاريخ الفلاح المصرى السياسى، وخصوصية حياته، بالإضافة إلى الثقافة العلمية الحياتية التى اكتسبها الفلاح المصرى عبر عصور حياته المختلفة، وعليه أيضا أن يعتنى بدراسة تاريخ مصر الاجتماعى والنفسى، فلا فائدة من أن يتعلم الشاب المصرى تاريخ وفلسفة وقوانين وآداب اليونان ويجهل طبيعة وتاريخ بلاده، إذ إنه فى هذه الحالة سيتخرج متعلما جاهلا فى رأسه كثير من" المعلومات التى من شأنها أن تفصله عن طبيعة بلاده وتصيره فى محيطه غريبا، كأنه غلطة جديدة فى طبيعة شىء قديم "(١٣٠).

---

(١٢٨) إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، فى النقد الاجتماعى، مرجع سابق، صـ ٨٥.

(١٢٩) المرجع السابق، صـ ٧٤-٧٥.

(١٣٠) إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، فى النقد الاجتماعى، مرجع سابق، صـ ٩٦.

ومن أجل تخطى هذا يقترح مظهر خطة لإصلاح التعليم فى عصره[١٣١]:

- تبدأ هذه الخطة بنقل المدارس من المدينة إلى القرية، بحيث تصبح الحقول مدارس فعلية يمارس فيها التعليم.

- ثم تعليم أساسى عملى زراعى مدته عشر سنوات يتم خلالها الاطلاع على الثقافة التقليدية بالإضافة إلى العناية بأمر اللغات الأوروبية.

ومن حيث المناهج يلقن الطالب" كل ما يتصل بالإنتاج الصناعى من الوجهة الزراعية، فيخرج ملماً بطائفة من الصناعات المتصلة بمحاصيل بلاده الزراعية"[١٣٢]. ولهذا يتحتم علينا أن ندعو" إلى نشر الصناعات التى تتصل أول شىء بمنتوجاتنا الزراعية"[١٣٣].

- هناك أيضا غاية أخرى إذ" يجب أن يتجه التعليم فى الحقول إلى غاية أخلاقية محصلتها أن يغرس فى طبيعة المتعلمين تصور جديد فى شرف المهنة التقليدية التى ورثناها عن أسلافنا، ألا وهى الزراعة"[١٣٤]، وذلك لكى نخرج مما أورثنا إياه "الحكم التركى المشئوم" من عادة احتقار الفلاح واحتقار مهنته.

ميكانيزم التكيف:

بعد أن أوضحنا رؤية مظهر لدور التعليم وكيفية استناد هذا التعليم إلى هوية وطنية، لكى يستطيع أن يتعامل مع الثقافة الحديثة - القادمة من أوروبا - يجدر بنا أن نبحث فى طبيعة العلاقة حسبما يراها مظهر بين ما أسماه بالثقافة التقليدية وبين

---

(١٣١) المرجع السابق، صـ ١١٧-١١٨.
(١٣٢) المرجع السابق، صـ ١١٨.
(١٣٣) المرجع السابق، نفس الموضع.
(١٣٤) المرجع السابق، صـ ١١٨.

ثقافة الغرب، حيث يجد مظهر ضرورة أساسية لأن تتكيف ثقافة الغرب مع ثقافتنا، "فما من ثقافة حديثة تضاف إلى ثقافة تقليدية إلا وتكيف الدخيل تكيفا يتابع فيه ما يحتاج إليه الأصيل من ملابسات"(١٣٥).

ولكى يحدث هذا التكيف ينبغى ألا نبعد عن ثقافتنا التقليدية أصلا لئلا تصبح الحضارة الحديثة بعيدة عن احتياجاتنا حيث لم تكيف بمقتضيات ثقافتنا التقليدية، وفى هذه الحالة لن نفهم من الأوروبية إلا ظواهرها الكاذبة ولن نتفهم روحها مما يفقدنا الإمكانية لأن نهيئ للأجيال القادمة "سبيل التكيف بروح العصر، تكيفا مطابقا لثقافتنا التقليدية"(١٣٦). وتركيز مظهر على فكرة الثقافة التقليدية تبدو مختلفة، بل ومتعارضة مع فكرة التحديث والنهضة التى يسعى إليها، وبالتالى تجعل من عملية التكيف المزعومة مع الثقافة الغربية عملية تعسفية.

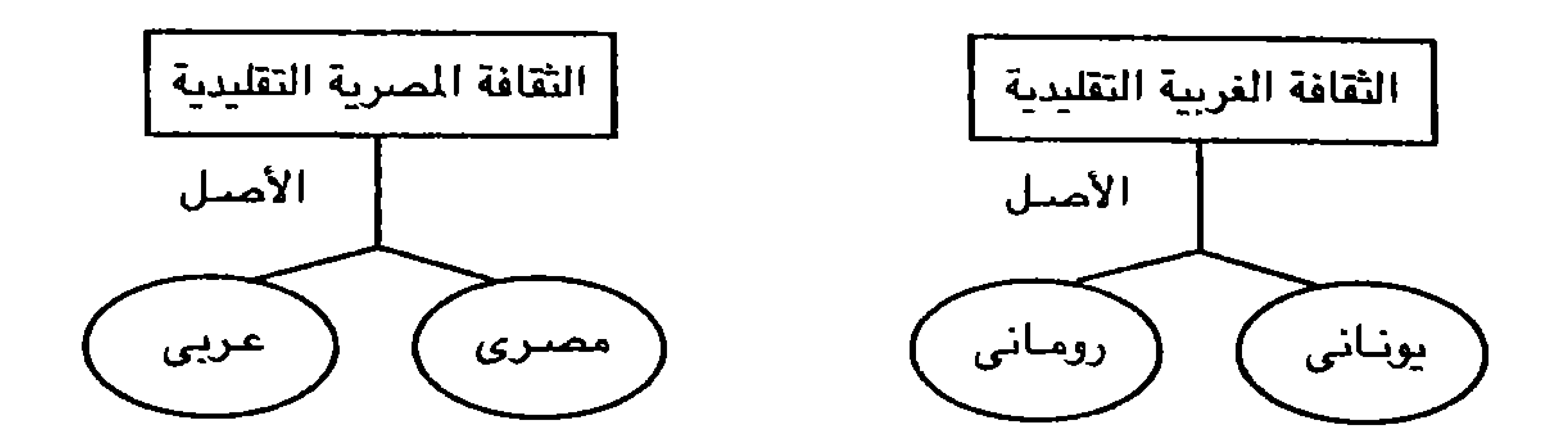
إلا أن هذا ليس صحيحا على الإطلاق، ولكى نوضح ذلك ينبغى أن نلقى بعض الضوء على فكرته تلك، حيث من الواضح أن التسمية لا تصدق على المحتوى المتعارف عليه لدى الأصوليين ممن يدعون إلى العودة للأصول الأولى والتقليد، مما يجعلنا نزعم بأن مظهر ربما ألقى بتعبيره هذا لكى يكسبهم لصفة، أو على الأقل ليسلم من اتهاماتهم له وهى كثيرة ومعروفة فى هذه الآونة، حيث أن الداعين للعودة للأصول يكتفون بهذه الأصول، بينما يتطلع مظهر إلى ثقافة أخرى حديثة تتكيف مع الثقافة الأصلية. أيضا تستند دعوة مظهر للثقافة التقليدية على الغرب الأوروبى كمرجع، إذ إن النهضة الأوروبية لم تكن ممكنة سوى بعودة الغرب إلى أصوله، وطابعه الأصلى المتمثل فى ثقافة اليونان والرومان "ذلك الطابع الذى هو جزء من كيانها وقطعة من وجودها وليكون فى الوقت ذاته العدة فى تمثيل ما يتصل بثقافة الأمة من الثقافات المنتحلة غير الأصيلة وتكييفها تكييفا يتفق ونزعاتها ومشاعرها وأخيلتها"(١٣٧)، أى ثقافتنا التقليدية.

---

(١٣٥) إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، فى النقد الاجتماعى، مرجع سابق، صـ ٨٨.

(١٣٦) المرجع السابق، صـ ٨٩.

(١٣٧) إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، فى النقد الاجتماعى، مرجع سابق، صـ ١١٣.



ويرى مظهر أن لكل ثقافة اتصالاً وثيقاً بالحالة المعاشية، وعند استكمال هذا الحد، تعمل هذه الثقافة على تكييف ظواهرها المتبديه فى الدين واللغة والفن(١٣٨). ويعد أن يفسر هذا بضربه لأمثلة عن حياة البادية، وعن ثقافة إنجلترا وفرنسا التقليدية وهى صناعية - فى نظره - يحاول أن يقدم مصر على نفس القاعدة، إذ إن ثقافة مصر التقليدية هى الزراعة، ولها يجب أن ينبنى كياننا على هذا الأساس وتكون الثقافات الأخرى العصرية التى نأخذ بها مكملات.

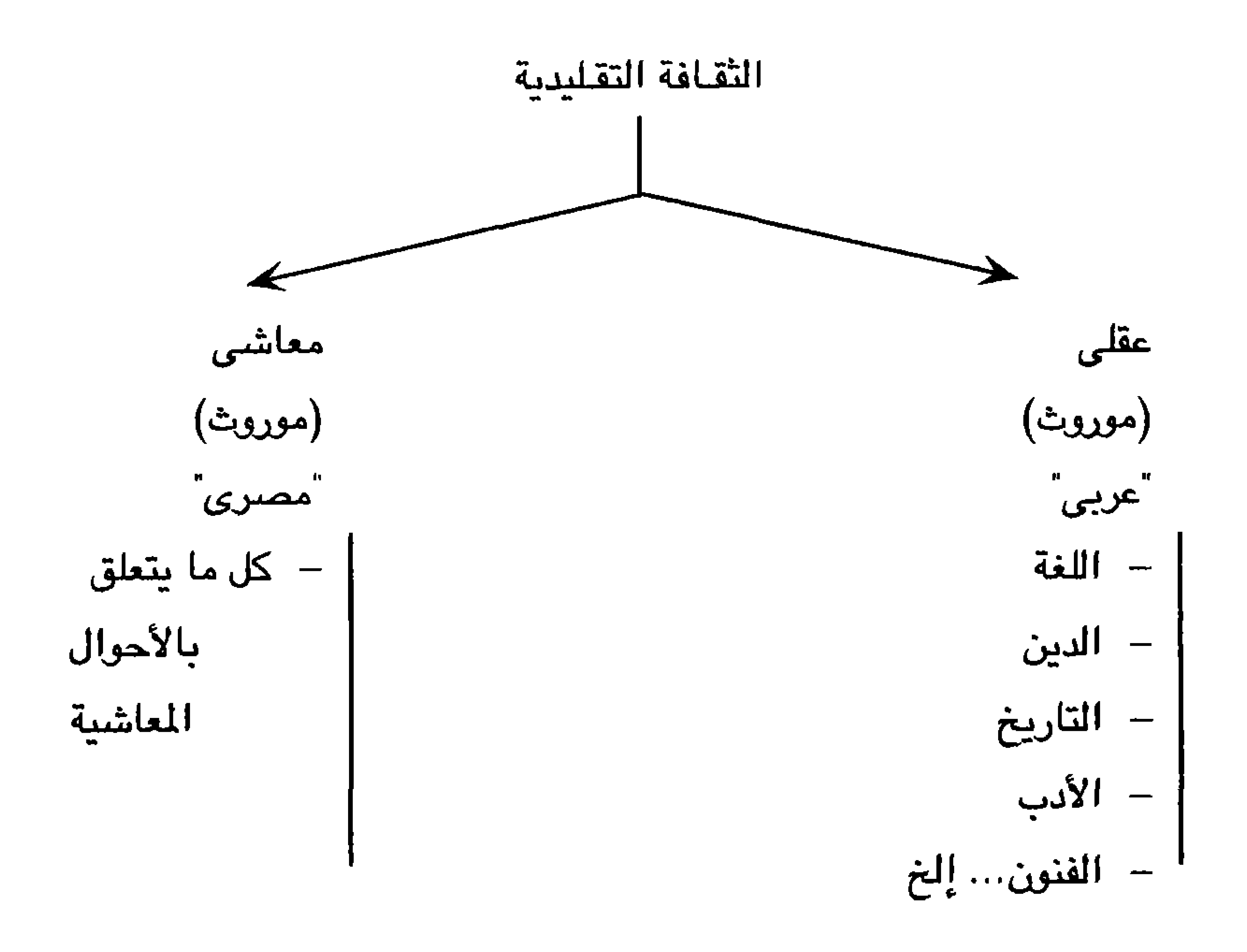
إذن عودة مظهر للثقافة التقليدية ليست عودة تقليدية، ولكنها محاكاة لما تم فى الغرب الأوروبى، وبما أنه يؤمن بوحدة العقل والتاريخ الإنسانى، فما حدث فى أوروبا ينبغى حدوثه أيضا فى مصر فعودة أوروبا لثقافتها اليونانية الرومانية تستدعى عودة مصر أيضا لثقافتها المصرية العربية. وما يوضح أن عودة مظهر تلك ليست عودة تقف على خط واحد مع السلفيين مراجعة موقف مظهر من الأزهر ورجاله وهو موقف لم يتغير فى يوم من الأيام - وسبق أن أشرنا إليه - بالإضافة إلى أنه حين عاب على الطلاب المتخرجين من التعليم العام فى عصره ضعفهم - كما رأينا - لم يشر بأى حال إلى عدم تدينهم، بل أشار إلى أنهم غير متصلين بآداب دينهم والفرق واضح بين المعنيين. بالإضافة إلى نقده الدائم لهؤلاء الطلاب لضعفهم فى اللغات الأجنبية.

ورغم هذا إلا أنه - فى نظرنا - يظل هناك بعض التعارض مع إيمانه بنظرية التطور وبين دعوته إلى التمسك بالثقافة التقليدية والتى رآها صناعية فى أوروبا،

(١٣٨) المرجع السابق، صـ ٨٩.

وزراعية فى مصر. إذ إن أبسط قواعد التطور هى التحول أو عدم الثبات والاستقرار أى التغير العام الذى يشمل كل الظواهر الثابتة فى المجتمع، بل وفى الكون.

ولكى نفهم كيف يتم ميكانيزم التكيف بين الثقافتين (الأوروبية والمصرية) يجدر بنا العودة مرة أخرى لفكرة مظهر عن الثقافة التقليدية والتى تتبدى على النحو التالى:



وللثقافة التقليدية - لدى مظهر - جانبان، الأول عقلى موروث ويعبر عن الثقافة العربية (فى حالة مصر)، ويتكون من اللغة والدين والتاريخ... إلخ، والجانب الآخر معاشى موروث أيضا ويعبر عن الحياة المصرية (فى حالة مصر أيضا)، وهو يتعلق بسائر أحوالنا المعاشية، وفى حالة مصر ستكون الزراعة ومنتجاتها، وهو ما يؤكده مظهر بقوله: "ما نعنى بالثقافة التقليدية ينحصر فيما ينتج مزيج الثقافتين القديمتين (العربية والمصرية)"[١٣٩]، ومن هنا يستنتج مظهر أن الاتصال بثقافتنا التقليدية -

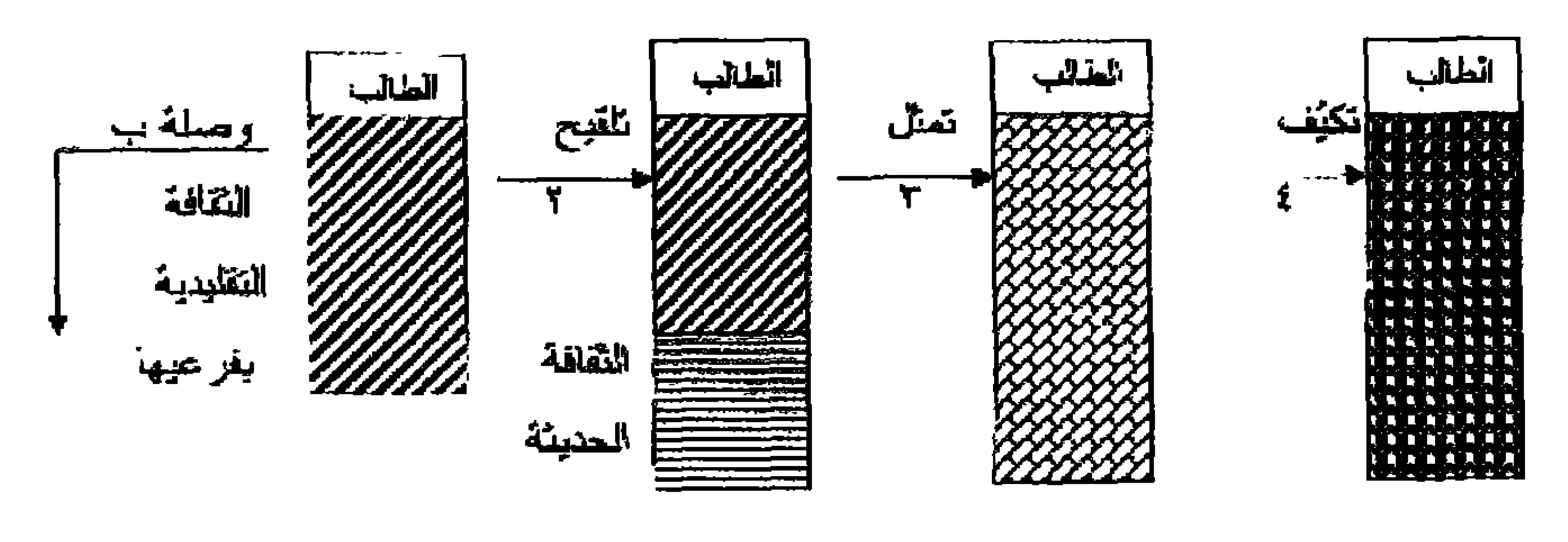
(١٣٩) إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، فى النقد الاجتماعى، مرجع سابق، صـ ١١١.

بهذا المعنى – ضرورة عقلية، بينما يصبح نفس هذا الاتصال ضرورة أيضا ولكنها – هذه المرة – واقعية حينما يستند إلى الجانب المعاشى فى هذه الثقافة بغرض القيام بعلاج الحالات الاجتماعية التى نواجهها من الناحية الاقتصادية. وظيفة الثقافة التقليدية إذن حسبما يراها مظهر "أن تكون معملا حديثا يتحلل فيه ما يصلنا عن أوروبا ويخرج منه مصبوغا بصبغة مصرية أصلية"(١٤٠).

وهنا يضع مظهر الثقافة التقليدية كأساس لعملية التكيف التى لا يمكنها أن تتم دون أن يحدث احتكاك الفكر الغربى بها ليكيف نفسه مع احتياجات الواقع الجديد عليه، ولهذا يؤكد مظهر على أنه "يجب أن تكون ماهيتنا مصرية وأعراضنا أوروبية، لا أن نعكس الآية بأن نعمل أولا على محو مصريتنا. فإذا تم لنا ذلك رحنا نتيه بأننا أتينا بأعراض أوروبية ولقحنا بها ذوات لا ماضى لها، وبالأحرى لا ماهية لها"(١٤١).

ويعالج مظهر الفرد بيولوجيا حين يصف عملية التكيف تلك فيعامله بوصفه كائنا حيًا ينفى عن جسمه كل ما هو غير ملائم له فيظل سليما "شأن كل كائن حى اتصف بكل ما تمده به حيوية مكتملة من الصفات الضرورية للحياة، وتتكافأ فى كيانه كل الأفعال التى ترجع إلى قدرة أعضائه على تنظيم وظائفها المتبادلة تنظيمًا دقيقًا يساعد الطبيعة على أن تفسح له فى الحياة مركزا جديرا بما يتصف من صفات(١٤٢).

وعملية التكيف تلك تتم حسب الخطوات التالية:



(١٤٠) إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، فى النقد الاجتماعى، مرجع سابق، صـ ١١٣.

(١٤١) المرجع السابق، صـ ٧٥.

(١٤٢) المرجع السابق، صـ ١١١.

فى الخطوة الأولى يتم وصل الفرد بثقافته التقليدية، وبعنصريها العقلى والمعاشى. وفى الخطوة الثانية يتم تلقيح الفرد (الطالب) بالثقافة الحديثة، وفى الخطوة الثالثة يتمثل الفرد هذه الثقافة الحديثة. وفى الخطوة الرابعة يكيف الفرد الثقافة الحديثة حسب حاجات الثقافة التقليدية، أو حسبما يفرض الواقع من ضرورات ملحّة. ويرى مظهر فى تعبير الثقافة ما يوحى بهذا التكيف، وكأن الثقافة منذ بدء الخليقة عبارة عن عمليات تكيفية تمت على مر العصور، حيث يرى إن "كلمة الثقافة تدل على تكييف الذهن تكييفا تاريخيا"[١٤٣].

والمقصود لديه بالتكييف التاريخى "خلق تصورات جديدة من تاريخ الأمم القديمة"[١٤٤]. إذ يرى مظهر الفرد كثمرة للماضى، حيث إن صلته "بذلك الماضى صلة وراثة. أما صلته بالحاضر فصلة ضرورة"[١٤٥].

تطبيق على اللغة والأدب:

ونظرة إلى رؤية مظهر للغة التى يعتبرها تعبيرا حياً عن حضارة أى مجتمع، تجعلنا نرى من جهته الأهمية القصوى التى يعلقها على اللغة كأداة لفهم وترجمة الحضارة الغربية الحديثة، ومن جهة أخرى كيف أنها مثل كل الظواهر الاجتماعية الحية تخضع للقانون العام للتطور. فألفاظ اللغة المأثورة أو ما يسميه بالأصول اللغوية مثلها مثل الجبلة فى الخلية الحية بمعنى أنها "مادة الحياة فى اللغة. تمضى متطورة بالمجاز حينا والتركيب حينا آخر، لتؤدى المعانى المستحدثة فى الفكر، حتى يصبح لكل منها تاريخ كامل، يريك إذا ما وقفت عليه، أن الحياة تدب فى كل لفظ دبيبا، يختلف مقداره باختلاف حاجة الفكر إليه"[١٤٦]، من هنا نفهم أن اللغة تتطابق مع حضارة كل مجتمع فى تعبيرها الدائم عن الحاجات الجديدة لهذا المجتمع.

---

(١٤٣) إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، فى النقد الاجتماعى، مرجع سابق، صـ ١١٤.

(١٤٤) المرجع السابق، نفس الموضع.

(١٤٥) المرجع السابق، صـ ٩٨.

(١٤٦) إسماعيل مظهر، قاموس النهضة، ط١، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، المقدمة.

ويطبق مظهر على اللغة قانون التطور فيما يتصل بالأعضاء التى تنقرض عندما تقل الحاجة إليها. إذ يرى أن اللفظ الذى ظننا أنه مات من قلة الاستعمال "لا يلبث أن تلمح الحاجة إليه فإذا به يعود إلى الحياة ثانية، بحكم تطور الحياة نفسها، والحاجة إلى ألفاظ تؤدى من المعانى ما تحفزنا إليه الضرورات"(١٤٧).

ويضع مظهر حياة الألفاظ على نفس السلم مع حياة الكائن الحى ويلخص فكرته كاملة حين يرى "أنه لا ينبغى أن نغفل عن أن حياة الألفاظ نسبية، تختلف فيها مدارج الحيوية كأنها أفراد حية تتفاوت فيها مظاهر الحيـاة قدرة وضعفا وأن لفظا من الألفاظ يصيبه الوهن فى طور من الأطوار، لا يلبث أن يسترد الكثير من حيويته عند الحاجة إلى استعماله، وآخر فى عنفوانه لا يلبث أن يذل وينزوى ناحية، عند عدم الحاجة إليه"(١٤٨).

ويرى مظهر فى ظاهرة اللغة، ظاهرة علمية، حيث أن مرونة اللغة فى التعبير عن حاجات الحضارة يدل على مقدار تحضر أصحابَ تلك اللغة، وفى العصور المختلفة تسود حضارة معينة تجبر من يأخذ بأسبابها على توفيق لغته مع أوضاعها الجديدة. والحضارات المختلفة تتشابه فى حاجاتها أولا لألفاظ تدل على العلوم الأدبية والنظرية، كذلك كان الحال فى اللغة الإغريقية وأيضا فى اللغة العربية لحظة اتصالها بالحضارة الإغريقية، ويعتبر الألفاظ الأدبية مؤشراً يعقبه تنشيط الألفاظ العلميـة الذى يأتى فى المرحلة التالية مباشرة.

ويسلِّم مظهر بأن الحضارة الغربية أصبحت مقوما أوليا فى حياتنا المادية والعقلية، وذلك لأنها تشكل حضارة ذلك العصر. ولأنها تشع بنورها على المتحضرين، فتطبع نفسها على آدابهم وأخلاقهم ونزعاتهم النفسية، ومع هذا التسليم يصبح ما يسلم به مصدر قلقه، إذ إن ما يريده هو: ألا يفقد المصريون ذواتهم داخل هذه الحضارة،

---

(١٤٧) المرجع السابق، نفس الموضع.

(١٤٨) المرجع السابق.

والواقع أنه نفس الهاجس الذى تمحورت حوله أفكار ومواقف الأفغانى من قبل. والحق أن مظهر يبدو هنا قوميا إذ إن تخوفه لم يكن على الإسلام والمسلمين كالأفغانى، ولكن كان على قوميته العربية. ووجد فى التوفيق بين اللغة العربية والحضارة الحديثة أساسا للتقدم والارتقاء، لذا "وجب علينا حتى لا تبتلعنا هذه الحضارة (الحديثة) ابتلاعا يقضى على قوميتنا العربية، أن نحيى مأثورات لغتنا المجيدة.....، لنتمكن من التوفيق بين الأخذ بأسباب الحضارة الحديثة والاحتفاظ بعروبتنا التى لا قوام لها إلا باللغة"[١٤٩]، ولتحقيق هذا الهدف يرى مظهر أن إحياء مأثورات اللغة باعتبارها العمود الفقرى هو العمل الأمثل لتحقيق ما أراده، ومن جهة أخرى تظل الترجمة هى السبيل للوصول لحضارة العصر، هكذا نفهم من مطالعة التاريخ، فالأوروبيون قاموا فى بداية نهضتهم بما قام به العرب فى القرون الوسطى من ترجمات إذ "كانت الترجمة فى كل العصور، أساس الأخذ بأسباب الحضارات الناشئة عند جميع الأمم ومثلنا على ذلك العرب واللاتين حيث نقل الأولون عن الإغريق، ونقل عنهم أهل اللاتينية فى عصر النهضة الأوروبية، ونحن نمضى الآن فى أعقاب هؤلاء ننقل عن أوروبا ما بين أيدى أهلها من العلوم والفنون، وبعد أن نقل اللاتين عن لغتنا العربية"[١٥٠]. ومثل هذا التصور للغة يترك بصمات واضحة لدى مظهر فيما يخص مفهوم الأدب، وسنحاول هنا الإشارة إلى رأى مظهر فى آداب عصره المترجمة عن الأوروبية لكى نستطيع فهم الدور الذى يمكن أن تلعبه الثقافة التقليدية – كما يفهمها – فى عملية التكيف تلك، حيث يقدم لنا مظهر نموذجين، الأول منهما قصيدة لشيلى والثانى قصة لدوستويفسكى، حيث رأى فى النموذج الأول، على الرغم من براعة المترجم فى "سبك المعانى فى قالب عربى يلائم روح التجديد مع المحافظة على جرس الأسلوب العربى"[١٥١] فإن مظهر وجد نفسه غريبا عن هذه القصيدة، فهى بعيدة عن تصوراته وتجاربه، فالجو الملبد بالسحاب

---

(١٤٩) إسماعيل مظهر، قاموس النهضة، ط١، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ، المقدمة.

(١٥٠) المرجع السابق.

(١٥١) إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر ، فى النقد الاجتماعى، مرجع سابق، صـ ٩٩.

القاتم والسيول والأمطار الغامرة لا يعرفها مظهر، فهى تتحدث عن بيئة ليست بيئته، ومحيط خارج محيطه، حيث كانت خيالاً إنجليزيًا فى شعر عربى.

لذا فهو يرى أن الشعر يكون "متصلا بطبع الإنسان متى استمد عناصره من ثقافة تقليدية لا يعنت التصور إدراكها، ولا يتعب الخيال تصويرها"[(١٥٢)]. كذلك كان النموذج الثانى أيضا، حيث وجد فى قصته "الإخوة كارامازوف" أنها "بعيدة كل البعد عن بساطة الروح المصرى الذى آنسه فى الفلاح الساذج الذى نشأ محوطا بثقافته التقليدية"[(١٥٣)]، لذا فشخصيات القصة - كما يراها - ينكر محيطه وجودها وحقيقتها.

لذا مهما حمل هذا الأدب من مميزات فهو يراه "من طبع غير طبعنا، وفطرة خلاف فطرتنا، إنما هو أدب تصويرى، لا أدب حقيقى... أدب لا تهضم منه فطرتنا إلا القليل النادر"[(١٥٤)]، لذا فهو يتساءل عن الأديب المصرى "الذى أحاط بتاريخ مصر منذ أبعد عصورها، وكون من ذلك التاريخ صورا تظهر معكوسة فى أدبه شعرا أو نثرا... (الأديب) الذى يصور ما نزل بنا من نوائب الدهر وبلايا الأيام، وما حاق بنا من مظالم يصدح بها تاريخنا"[(١٥٥)]، الأديب الذى يفهم سر قوة المقاومة السلبية التى استطاع بها الفلاح المصرى عبر العصور التغلب على إمبراطوريات متعددة وبالجملة فهو يرى أن الأدب المصرى هو "الأدب المقتطع من حياتنا ومن أنفسنا ومن أخيلتنا. الأدب الذى إذا قرأته تبينت فيه مصر وأرض مصر وسماء مصر وتاريخ مصر"[(١٥٦)].

هكذا بشكل انفعالى يحدد مظهر الكيفية التى يكون عليها الأدب المصرى الذى يرجوه. واهتمام مظهر هذا بالثقافة التقليدية، وبخاصة فى جانبها المعاشى وهو ما وجده يتمثل فى الزراعة قد قاده نحو الاهتمام بالفلاح باعتباره ينتمى لأهم الطبقات الاجتماعية.

---

(١٥٢) المرجع السابق، صـ ١٠٠.
(١٥٣) المرجع السابق، نفس الموضع.
(١٥٤) المرجع السابق، صـ ١٠١.
(١٥٥) المرجع السابق، صـ ١٠٣.
(١٥٦) المرجع السابق، صـ ١٠٤.

حزب الفلاح:

ينطلق مظهر بداية من النتيجة التى وصل إليها، وهى أن ثقافة مصر ثقافة زراعية، "ورثناها بحكم وجودنا على ضفاف النيل"[١٥٧]. ولهذا يستخلص أنه من واجبنا "كأمة رشيدة أن نقيم كيانا أصيلا على أساس هذه الثقافة الموروثة"[١٥٨] ومن هنا يأتى اهتمام مظهر الشديد بالفلاح.

وفى هذا الصدد أيضا يحاول مظهر الاستفادة إلى أقصى حد بقانون التطور الداروينى باعتباره قانونا علميا يسرى على كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية، ومن هنا فإن لحزب الفلاح الذى يدعو إلى إنشائه مظهر "ضرورة طبيعية. إن لم نشعر بضرورة الخضوع لها اليوم، فسوف نتحمل مسئولية إهمال التفكير فيها فى المستقبل القريب"[١٥٩]. باعتبار أن العلم بقوانينه دائم ومستمر. وكما أوضحنا فيما سبق يعتبر مظهر الزراعة فى مصر عنصراً أصيلاً فى ثقافتها التقليدية، لا، فهو يرى "أن" حزب الفلاح المصرى" بحكم طبيعة البلاد وتكوين مزاجها الاجتماعى، هو أدوم الأحزاب بقاء، وأكثرها قوة وأعزها جانباً. ذلك لأنه يقوم على ضرورات الطبيعة والاجتماع"[١٦٠].

ويوضح مظهر كيف يعتبر حزب الفلاح هنا إحدى الثمار المهمة التى نستخلصها عندما نفهم جيدا قانون التطور ونطبقه فى الحياة العامة، إذ نراه يأخذ فى شرح قانون مالثوس فى الزيادة السكانية على نسبة رياضية بينما تضيق مساحة الأرض عن استيعاب هذه النسبة، معطيا لقانون مالثوس سمته الداروينية ليبرهن على أن الطبيعة فى حالتها الوحشية حيث يسود مبدأ الانتخاب الطبيعى تدفع الأحياء إلى الحفاظ على النوع بانتخاب أفضل عناصر هذا النوع، بينما تدخل الإنسان بسيادته على الطبيعة، يوقف هذا القانون الطبيعى، ويزيد إسراف الطبيعة فى الإنتاج، بينما يقل ابتكارها،

---

(١٥٧) إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر ، فى النقد الاجتماعى، مرجع سابق، صـ ٩٠.
(١٥٨) المرجع السابق، نفس الموضع.
(١٥٩) المرجع السابق، صـ ٢٨.
(١٦٠) المرجع السابق، نفس الموضع.

حيث استطاع الإنسان أن يغير من العالم "فلا مجاعات اليوم ولا أوبئة ولا وفيات بين الناس بالنسب المروعة التى حفظتها الإحصائيات خلال قرن ماض من الزمان"[١٦١]، مما أعطى الفرصة لزيادة عدد أفراد النوع الإنسانى على حساب ابتكار الطبيعة للسلالات الممتازة.

وفى رأى مظهر أن تلك الحالة غير سوية "وكما أوجدها الإنسان يجب عليه أن يبحث عن علاج لها يروح به مدنيته ويخفف وطأة الفوضى والاضطراب"[١٦٢].

حيث يرجع مظهر للسبب السابق كل ما يتبدى فى عصره "من بواعث القلق والشعور باقتراب الفورات الفجائية والإحساس العميق بأن نظام المدنية الحديثة لابد منهار، وأنه لابد من أن يبدل الإنسان بهذا النظام نظامًا أقرب إلى حاجته"[١٦٣]، حيث إن تدخل الإنسان يعطى عوامل "الوقاية والحماية للأفراد غير الصالحين طبيعيا واجتماعيا"[١٦٤] وهذا هو السبب المباشر فى استشراء المرض الاجتماعى المسمى "التطفل الاجتماعى". وهو ما شرحناه فى فصل سابق، وقد آمن مظهر فى تلك الفترة (١٩٢٩) إيمانا لا يتزعزع بفكرة سبنسر فى المواءمة بين الجسم الإنسانى والاجتماعى، إذ يقول صراحة "ولا ينبغى لنا أن ننسى أن الأجسام العضوية أشبه شىء ببناء الاجتماع، وحالاتها الحيوية أصح ما يتخذ دعامة للبحث الاجتماعى"[١٦٥].

وهو يرتكز فى فكرته التى يحاول الدفع بها للأمام من ضرورة قيام حزب يعبر عن الفلاح إلى فكرة "الوسط" كما جاءت فى نظرية التطور، ينطلق مظهر بضرب الأمثلة بالميكروبات، إذ إن الأحياء الدنيا تخلق من حولها البيئة التى تكافئ بين حاجات حياتها وضرورات وجودها، وهو ما يراه صالحا للتطبيق على الاجتماع نفسه، ويرجع مظهر

---

(١٦١) إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، فى النقد الاجتماعى، مرجع سابق، صـ ٣٠.
(١٦٢) المرجع السابق، صـ ٣١.
(١٦٣) المرجع السابق، صـ ٣٢.
(١٦٤) المرجع السابق، صـ ٣٣.
(١٦٥) المرجع السابق، نفس الموضع.

ظهور واضمحلال الدول لنفس المبدأ، حيث إن "تكاثر الميكروبات إلى حد كبير ينتج فى البيئة الطبيعة أثرا يقضى على حياتها"(١٦٦).

وفى هذا الجو الذى يتدخل فيه الإنسان لحماية الأفراد وبالتالى الطبقات من غير ذوى الكفاءات فيعمل على تكاثرهم الذى يترتب عليه أن يخلق هؤلاء البيئة التى تلائمهم مما يعمل على تبديد قوى العناصر العاملة المنتجة فى المجتمع وذلك بتقوية البيئة التى تساعد على التطفل مما يعمل على قتل المواهب العامة.

وهذا العمل ضد نواميس الطبيعة، ولا يؤدى سوى للفورات الفجائية، ولهذا يرى مظهر صراحة "أن الواجب يقضى بأن نضحى بالعناصر الضعيفة المتطفلة فى المجتمع فى سبيل تقوية العناصر المنتجة الضاربة فى سبيل الارتقاء مدنيا وطبيعيا"(١٦٧).

المجتمع المصرى فى ضوء هذه النظرة:

قبل أن نتحدث عن رؤية مظهر التحيلية للمجتمع المصرى، يجدر بنا أن نوضح مسألة غاية فى الأهمية، وهى فهم مظهر لفكرة الانتخاب الطبيعى والبقاء للأصلح، فمظهر يختلف فى فهمه هذا عما شاع فى عصره، وبخاصة فى أوروبا عن ضرورة التخلص من الضعفاء والمرضى، لكيلا نصد نواميس الطبيعة عن فعلها فى انتخاب الأصلح، وانسحاب هذه النظرة أيضا على المستعمرات، بحيث ينبغى للشعوب المتقدمة السيادة على حساب الشعوب الفقيرة والمتخلفة، وبالتالى تبرير الاستعمار وتأكيده من وجهة علمية. اختلف فهم مظهر عن كل هذا، ففى رؤيته للفرد وللطبقة، لا ينظر إلى مقدار ما يحوزه الفرد من ثروة أو علم أو قوة بدنية، أو ما تحوزه الطبقة من الثروة والسلطة، ولكن نظر إلى مقدار ما يقدمه الفرد وما تقدمه الطبقة للمجتمع فيما يتصل بالإنتاج، بالإضافة إلى عناصر الحيوية التى أورثها مبدأ الانتخاب الطبيعى للأفراد.

---

(١٦٦) المرجع السابق، صـ ٣٤.

(١٦٧) إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، فى النقد الاجتماعى، مرجع سابق، صـ ٣٦.

فهو يرى أن الفلاح المصرى قد تغلب عبر العصور على فساد الحكومات، والأمراض، والحروب، وخضع لقوانين الطبيعة الحديدية التى تولت إنساله عبر الانتخاب الطبيعى بفناء غير القادر على البقاء، مما حفظت "على هذا الشعب قدراً من الحيوية ظل ثابتاً على مدار العصور"(١٦٨)

ويدلل مظهر على هذا بأن عدد سكان مصر قد بلغ فى عصر سابق على محمد على عشرين مليونا، بينما بلغ عددهم فى عهد محمد على ثلاثة ملايين فقط.

ومن ناحية أخرى يرى مظهر أن المصريين بحكم كونهم أحد سلالات النوع البشرى، يعمل فيهم ما يعمل فى السلالات الأخرى وقد وصلوا فى عصره إلى حوالى سبعة عشر مليونا، وقد سايروا مطالب المدنية ونشر التعليم بدرجاته، وهذا لا يتفق مع مطلب أن تظل الحياة الاجتماعية مستقرة، بالرغم مما سبق كُتب على هذا الشعب أو على الأغلبية العظمى منه عيش الفقر المدقع والحاجة الماسة واستبداد المولين بالفلاح، ذراع مصر الأيمن(١٦٩).

بالإضافة إلى المساوئ التى تعود إلى نظامنا الاجتماعى الذى "من شأنه أن يزيد الغنى غنا والفقير فقرا"(١٧٠). هذه الأسباب مجتمعة تعمل على أن يأتى التغيير طبيعياً مما يفضى – فى رأيه – إلى الأزمات الاجتماعية الكبرى.

حزب الفلاح هو الحل:

ويرى مظهر أن الحل يكمن فى "تكوين حزب اجتماعى يكون أساس الإصلاح فيه فلاح مصر باعتبارية: أنه الأكثرية العظمى، وأنه أصل الثروة – ويواصل مظهر محذراً – كما أنه لا يجب أن يغيب عن أذهاننا أن إهمال تكوينه سوف يكون عما قريب أساساً

---

(١٦٨) المرجع السابق، صـ ٥٧.

(١٦٩) إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر ، فى النقد الاجتماعى، مرجع سابق، صـ ٣٧.

(١٧٠) المرجع السابق، صـ ٣٨.

القلق الاجتماعى، لا عن قصد، ولكن عن ضرورات سوف تكوّن من أفق حياتنا الاجتماعية[171].

ويرى مظهر فى تعليم الفلاح ضرورة خاصة حينما يساير هذا التعليم الأغراض الطبيعية. وبارتفاع مستوى الرأى العام المصرى، لا يمكن أن يستمر الحال على ما هو عليه، "من تحكم الطبقات وعدم الاعتراف بحق الفلاح فى الحياة على نسبة أرقى وأوسع بحيث ترضى هذه النسبة مشاعره ومعتقداته"[172].

كما يرى مظهر أن نظام الحكم الدستورى الذى يجب أن ندافع عنه مع قيام حزب للفلاح هو أفضل الطرق التى تحمينا من الثورات، ويخص بالذكر الشيوعية، إذ يعتبر أفكارها متطرفة، ويفسر قيام هذه الثورات على "أنها لم تنبع إلا من مجتمعات لم تحمها الوسائل العلمية من أحكام الطبيعة الصارمة، ولم يفكر مصلحوها فى وضع نماذجها الاجتماعية على قواعد تساير أحكام الطبيعة على نسبة كافية"[173].

ويضع مظهر مبادئ حزبه على النحو التالى (وقد قمنا بعملية ترتيب وتقسيم لها)[174]:

مبادئ وطنية: كعدم التعاون مع المحتلين ومقاطعة التجارة البريطانية، وإلغاء الامتيازات الأجنبية، وتحديد هجرة الأجانب لمصر، وحماية المنتجات الوطنية والدعوة لتحبيذها، ومنع إنشاء الشركات الأجنبية أو احتفاظ المصريين بنصف الأسهم على الأقل بالإضافة إلى منع تمليك الأراضى الزراعية للأجانب.

مبادئ أممية: التكاتف مع الأمم المستعبدة لمحاربة الاستعمار، ونشر الدعوة لإظهار بشاعة الحروب الاستعمارية وغرس روح الإخاء الشعوبى بين الأمم.

---

(١٧١) المرجع السابق، نفس الموضع.

(١٧٢) المرجع السابق، صـ ٣٩.

(١٧٣) إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، فى النقد الاجتماعى، مرجع سابق، صـ ٤٠.

(١٧٤) المرجع السابق، صـ ٥٠-٥٣.

مبادئ نقابية: تحديد الأجور وساعات العمل وإجبار أصحاب الأعمال على بناء مساكن صحية للعاملين، ومنع تشغيل من هم دون سن الرابعة عشرة من الأطفال، بالإضافة إلى مجانية العلاج وتحسين الحالة الصحية، والحق فى التعويض عند الاستغناء، والحق فى الإعانة عند البطالة، والتأمين ضد الإصابة والشيخوخة، بالإضافة إلى تنظيم النقابات والاتحادات الطائفية والمركزية للعمال والفلاحين فى جميع الصناعات والدوائر الإقليمية مع الاعتراف بشخصية النقابات واتحادها العام.

مبادئ اقتصادية: فرض ضرائب جمركية على الكماليات، والقضاء على التبذير الحكومى، وإصلاح الأراضى وتوزيعها على صغار المزارعين، وفرض ضرائب متدرجة على الدخل والميراث، وسن قانون للتحكيم بين أصحاب الأراضى والمستأجرين أثناء الأزمات، بالإضافة إلى تحديد الملكية الزراعية وتقوية الحركة التعاونية.

مبادئ اجتماعية: نشر الثقافة ومحاربة الأمية وفتح مدارس ليلية للعاملين، وحل الأوقاف الأهلية. ومجانية التعليم بجميع مراحله، واقتصار الخدمة العسكرية على ستة أشهر وتشجيع الحركات الرياضية والكشفية، والمساواة بين المرأة والرجل فى الحقوق السياسية والاجتماعية، ومحاربة الأفيون والمخدرات والخمور المركزة، وإلغاء الرتب والنياشين، ومنع تعدد الزوجات.

وفى مجال المحليات: زيادة اختصاص البلديات ومجالس المديريات، وتعديل قانون انتخابها.

أما أغراض الحزب السياسية[١٧٥] الذى دعا إليها فنجد أنه يعنونها ويضيف إليها العمال بحيث يصبح العنوان:

"أغراض حزب العمال والفلاحين"، وهى تتشابه مع طموحات الوطنيين فى ذلك الوقت فى المطالبة بالاستقلال التام لمصر والسودان، وتأميم قناة السويس، والقضاء على الاستعمار الإنجليزى، إلا أنها تميزت بنفس أممى إلى حد ما حين طالب الحزب

---

(١٧٥) إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، فى النقد الاجتماعى، مرجع سابق، صـ ٤٩.

بالقضاء على كافة النزعات الاستعمارية فى جميع بلدان العالم، بالإضافة إلى حس طبقى حينما طالب الحزب بتحرير الطبقات العاملة فى مصر من عمال وفلاحين، مع تقليل الفوارق بين الطبقات الاجتماعية وجعل هذه الفوارق قائمة على أساس الاجتهاد والمنفعة للمجتمع، بالإضافة إلى بث الأفكار الديمقراطية وروح المساواة العامة فى الشعب وهو نفس دستورى.

ويباهى مظهر بقوة وأهمية الحزب الذى يدعو إليه مستنداً إلى روح التطور التى لا تفارقه أبدا، "إن هذا الحزب أشد ضرورة لمصر من كثير من الأحزاب التى تزهو كالفطريات إذا أصابها ندى الليل، وتذبل وتهن إذا لفحها حر النهار"[١٧٦].

التكافل الاشتراكى: وبعد أن عرضنا لحزب الفلاح وضروراته وانعكاسات نظرية التطور على تصور مظهر له، يجدر بنا أن نتعرض لتصور مظهر لما سوف يكون عليه المجتمع الذى ينشده، خصوص وهو يستمد تصوره هذا من تطبيقات نظرية التطور - كما يراها بنفسه -.

وتعد صيغة التكافل الاشتراكى، هى أهم الصيغ الصالحة للمجتمع - كما يرى - وهو يعتمد - كما أسلفنا - على بيولوجيا التطور حيث "التكافل فى الحياة العضوية ضرب من المعايشة يتوقف فيه حياة كائن على حياة آخر، بحيث تصبح حياتهما مرتبطة ارتباطا تكافليا، تشترك فيه المصالح بينهما، اشتراكا حيويا لكليهما"[١٧٧]، ويعتمد مظهر على أن التطور فى العالم من خصائص الطبيعة بينما تتحكم الإرادة الإنسانية مستهدية بالعلم عندما يختص التطور بالاجتماع، هذه الإرادة الإنسانية ينبغى أن تتجنب الفوضى والانقلابات الفجائية حتى يسير التطور الاجتماعى فى مجراه الطبيعى، وفى رأى مظهر "إن إقامة نظام المجتمع على قاعدة "التكافل الاشتراكى" هو أأمن سبيل توجه فيه الاتجاهات التطورية[١٧٨].

---

(١٧٦) المرجع السابق، صـ ٤٧.

(١٧٧) إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، فى النقد الاجتماعى، مرجع سابق، صـ ١٢١.

(١٧٨) المرجع السابق، صـ ١٢٢.

ويبنى مظهر فكرته على شرح كيفية انقسام المجتمع الإنسانى إلى فريق من المالكين وآخر من المعدمين، وكيف حاولت المذاهب المتطرفة - فى رأيه - التعبير عن مصلحة أحد الطرفين فقط. ويسلم مظهر بضرورة الفرد للمجتمع "وحريته كفيلة بتطور الجماعة، والجماعة ضرورية للفرد على ألا يكون لسيادتها عليه من الأثر ما يضيع على الجمعية أثره الفردى"(١٧٩). ومن هنا يخرج مظهر باستنتاجه السابق وهو ضرورة أن يقوم النظام الاجتماعى "على قاعدة (التكافل) بين الفرد والمجتمع، يتكاملان بدون أن يطغى طرف منهما على صاحبه"(١٨٠).

ويوضح مظهر أن رفضه سواء للنظام الرأسمالى أو لما يسميه بالاشتراكى المتطرف، يعود إلى عدم اتساق كليهما مع نظرية التطور؛ فالأول" ومع ما فيه من حرية العمل وإفساح المجال أمام الفرد، يصد الكفايات الفردية فى المجموع عن أن تتطور تطورا طبيعيا"(١٨١)، والثانى الذى يستغل الفرد لصالح الدولة "من شأنه أن يصد الفكر عن الابتكار ويصد التطور عن أن يخطو فى الطريق السليم الذى يؤدى بالجماعات إلى غايات مثالية من التعاون المعاشى والفكرى"(١٨٢).

أما التكافل الذى يدعو إليه فيراه "نظاما من شأنه أن يصد طغيان الفرد على الجمعية ويصد طغيان الجمعية على الفرد وهو تركيب اجتماعى تتساوى فيه الفرص عند الفرد لتنمية كفاياته الفردية، وعند الجمعية لتساير مقتضى التطور الضرورى لبقائها سليمة بعيدة عن أن تكون هدفًا للفورات الفجائية أو الثورات"(١٨٣). ويستند مظهر إلى التاريخ ليؤكد أن الإنسان لم يتجه إلى الحضارة سوى بشيوع روح التكافل واضمحلال الحضارات يعود لغياب هذه الروح أو اندثارها.

---

(١٧٩) المرجع السابق، نفس الموضع.
(١٨٠) المرجع السابق، صـ ١٢٣.
(١٨١) المرجع السابق، نفس الموضع.
(١٨٢) إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، فى النقد الاجتماعى، مرجع سابق، صـ ١٢٣.
(١٨٣) المرجع السابق، نفس الموضع.

وفكرة المواءمة بين الكائن الحى والمجتمع تكاد تكون لدى مظهر – هنا – تامة الانطباق؛ فالكائن الحى فى حاجة دائمة إلى بيئة تجعل حياته ممكنة (غذاء، هواء، حركة، ملبس، نبات وحيوان... إلخ) وكذلك المجتمع فى حاجة دائمة إلى نظم تجعل حياته أيضا ممكنة (الحرية، العدل، القانون، الفكرة، الوحدة، التماسك، والسلام... الخ). هذه البيئة أو هذه القوانين يسميها مظهر"العقيدة التكافلية".

والتكافل مبدأ يسرى على المجتمع كالطبيعة، "فالحياة الطبيعية هى عبارة عن تكافل يربط بين جميع أجزاء الجسم"[١٨٤]، تتأثر به سلبا أو إيجابا، وأيضا انهيار المجتمعات والحضارات والبعض منها ينهار وهو فى كامل قوته، إنما يعود إلى انحلال عقدة التكافل فى ناحية أساسية من بنائها.

ولهذا يحبذ مظهر دائما عدم الإفراط فى أى شىء، لأن هذا من شأنه أن يدعم من عقدة التكافل فى المجتمعات، أيضا عندما تنتشر بعض النماذج السلبية فى أفراد المجتمع سيعمل كل فرد على نشر صفاته فى محيطه مما سيساعد على انتشار نموذجه من بيئة لأخرى ومن فرد لآخر، وهذا يعمل حتما على خلق خلايا الفساد التى "تحل من التكافل الجماعى"[١٨٥] والعكس أيضا صحيح مما سيقوى التكافل نفسه.

ويرى مظهر أن الحكومات الفردية المستبدة، حيث يقيم الفرد المستبد من حوله بيئة من التطفل تقوم على حاشيته مما يدفع للطغيان الذى يستند إلى التطفل على جسم الأمة وهو من أبشع صور تحطيم التكافل، حيث يرجع إليه انهيارات الاستبداديات الفردية تاريخياً.

ولهذا يحمِّل مظهر رجال الدولة، وبخاصة فى الحكومات الديمقراطية مسئولية غاية فى الأهمية، وهو يرفض أولا أن يكونوا رجال سياسة حيث "هم فى الواقع انتهازيون عباد ظواهر"[١٨٦]، وبالتالى يرى ضرورة أن يكونوا "من طراز أولئك الذين

(١٨٤) الموجع السابق، صـ ١٢٥.

(١٨٥) المرجع السابق، صـ ١٢٧.

(١٨٦) المرجع السابق، ص ١٢٩، إسماعيل مظهر، التكافل الاشتراكى لا الشيوعية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٠، صـ ٤٦.

مكّن لهم العلم من إدراك شتى الصور التى تتغلب فيها الجماعات"(١٨٧)، بحيث تصبح مهمتهم هى مراقبة أن يسير التطور الاجتماعى متساوقا مع التطور الطبيعى. هذا العمل فى حد ذاته هو عمل إصلاحى يقى المجتمع شر الثورات خصوصا عندما يضعون فى اعتبارهم "أن الجسم الاجتماعى قابل للتشكل، لا جسما جامدا، وأن المجتمع يتطور، وأن تطوره أسهل سبيلا وأقصر زمنا من تطور الفرد، وأن توالى حدوث المؤثرات التى من شانها أن تزيد المجتمع تكافلا، يجب أن تستجمع وتستغل للصالح العام"(١٨٨).

هكذا يرى مظهر – على عكس ما هو موجود – ضرورة أن يقوم العلماء بدور فى قيادة الدولة، وبخاصة هؤلاء العلماء الدارسين لنظرية التطور، وهى عودة لفكرة الحاكم الفيلسوف. ومظهر مع تسليمه هنا بفكرة سبنسر فى المواءمة بين الكائن الحى والمجتمع – وهى الفكرة التى رفضها – نجد عناصر الرفض تكمن فى شروط قبوله بهذه الفكرة، فرغم تسليمه بأن المجتمع كائن كبير مكون من مجموعة وحدات أنه يرى "من فاحش الخطأ أن نتصور أن هذه الأجزاء أو الوحدات هى كالأجزاء أو الوحدات المادية فى هيكل جامد..، بل يجب علينا أن نعى دائما أن الوحدات العضوية فى كل جماعى هى وحدات أخص ميزاتها الفكر والإرادة"(١٨٩).

ومن هنا تبرز أهمية الفرد داخل المجتمع فى تصور مظهر حيث يولى أهمية قصوى للفرد، ولذا برفع القيود التى تحد من الفكر أو تعرقل من نشاط الإرادة باعتبار أنهما عاملان مساعدان فى التكون الفردى وفى عملية التجاوب بين الفرد والمجتمع، وحفاظا على هذه الفردية وتميزها يرفض مظهر فكرة المساواة معتبرا أنها خيال إنسانى يعبر عن القلق الذى ينتاب الإنسان عندما تحول عنصر التفضيل إلى عنصر معوق للتقدم ولا يتناسب مع "مقتضات التطور الذى يرد عن المجتمع إثم الثورات الهدامة"(١٩٠).

---

(١٨٧) إسماعيل مظهر، فى النقد الاجتماعى، مرجع سابق، صـ ١٢٩.

(١٨٨) المرجع السابق، صـ ١٢٨.

(١٨٩) المرجع السابق، صـ ١٣٠.

(١٩٠) إسماعيل مظهر، فى النقد الاجتماعى، صـ ١٣١.

وكأن هذه المذاهب الثورية والتى يسميها مظهر فى عصره (الاشتراكية، الشيوعية والسوفيتية) مجرد تعبير عن حالات القلق الذى أصاب الاجتماع.

ويعدد مظهر عوائق التكافل الاجتماعى معتبراً إياها أمراضاً اجتماعية وهى(١٩١):

١- طغيان المصلحة الفردية أو الجماعية على حساب الأخرى.

٢- التطفل الاجتماعى وسبق أن تحدثنا عنه تفصيلا.

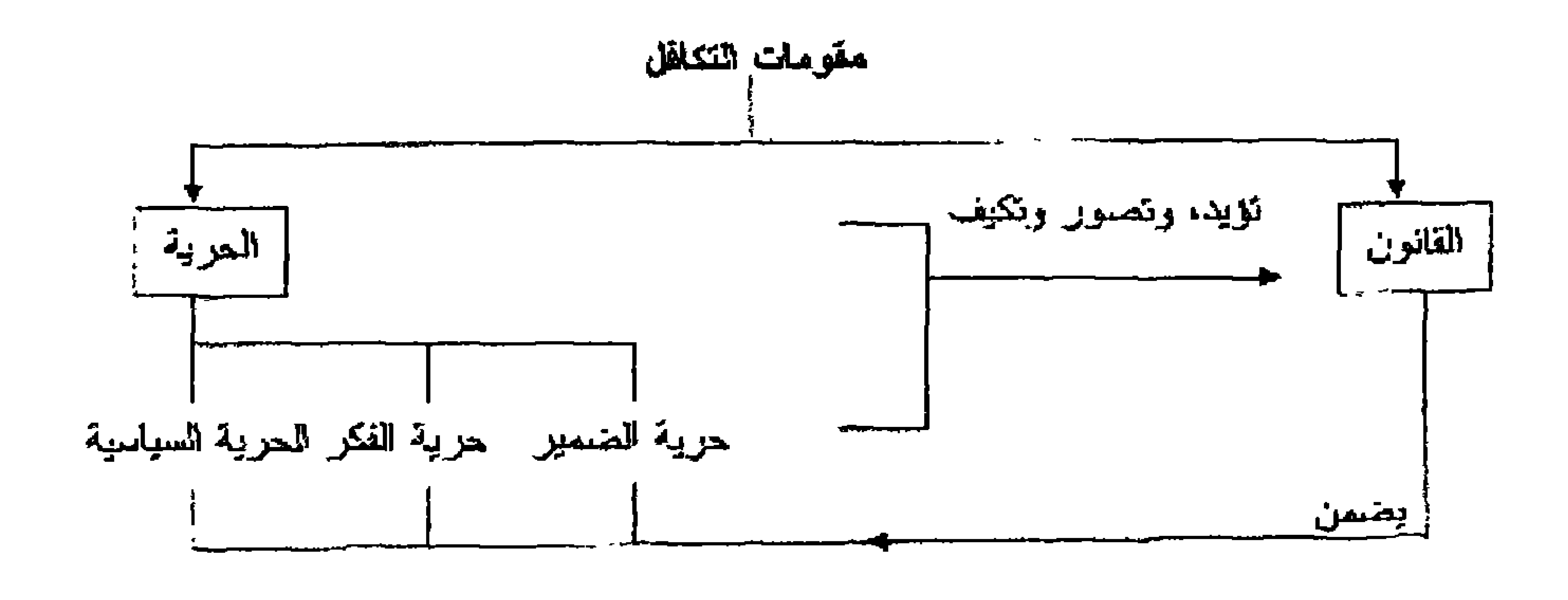
٣- جمود الأنظمة والحفاظ عليها من قبل الأقلية التى تحوز السلطة.

٤- تفاوت فرص الحياة مما يمنع الفرد من استخدام كفاياته لأقصى حد.

٥- تنافر الاستجابات وهى الاستخدامات الإيجابية والسلبية لبعض الأفكار التى تدعم الحضارة كحرية النشر مثلا.

٦- تلاقى الأضداد، ويقصد بها مثلا تضافر بعض المصالح للإبقاء على حالة معينة إن تطورت تضر بمصالح المتلاقين، كتضافر سلطات الحكم واللاهوت على قمع الحرية وكبت الفكر.

مقومات التكافل(١٩٢): ويضع مظهر بعض الشروط التى تسمح بتحقيق التكافل المنشود على أساس أن تتم هذه الشروط على أرضية دولة حرة:



(١٩١) المرجع السابق، ص ١٣٢، صـ ١٣٤.

(١٩٢) إسماعيل مظهر، التكافل الاشتراكى، صـ ٧٢ .

وأول هذه الشروط هو وجود قانون يكون وليد إرادة الجمعية باشتراكها فى وضعه. ويعمل الجميع – الفرد والجماعة – على احترامه والدفاع عنه، وأهم ما يميزه أن يكون نامياً متغيراً ومتطوراً، "لا أن يكون من وحى الغيب، فيجمد القانون وتتخلف الجمعية"(١٩٣).

وثانى الشروط هو تحقيق الحرية، بحيث تصبح هدفاً وليست وسيلة، تبدأ من حرية الضمير والذى لا يصده قانون أو عادة أو رأى، ثم حرية الفكر التى تستند إلى العقل وحده حتى نصل للحرية السياسية ومن أهم سماتها التحرر من السلطة المطلقة وحق الاشتراك فى صياغة القوانين.

ويشبه مظهر هذه الحضارة الحرة بالجسم الحى، يجعل من الحرية هيكله المقوم وعصبه، والقانون عضله وحواسه ويرى أن "من اتحاد... مفهوم القانون ومفهوم الحرية، نشأت إمكانية التقدم والارتقاء"(١٩٤)، وعلى هذا الأساس يرى أن تحقق كليهما يعمل على توازن القوتين "قوة القانون وقوة الحرية الفردية، ذلك التوازن الذى هو أساس كل إحساس بالتكامل الاجتماعى"(١٩٥).

* * *

(١٩٣) إسماعيل مظهر، رسالة الفكر الحر، فى النقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص ١٣٥ وأيضا مظهر، التكافل الاشتراكى، مرجع سابق، صـ ٨٦.

(١٩٤) إسماعيل مظهر، فى النقد الاجتماعى، مرجع سابق، ص ١٣٧ وأيضا مظهر، التكافل الاشتراكى، مرجع سابق، صـ ٩٤.

(١٩٥) إسماعيل مظهر، فى النقد الاجتماعى، مرجع سابق، صـ ١٣٧، وأيضا مظهر، التكافل الاشتراكى، مرجع سابق، صـ ٩٧.

الفصل السادس

نقد وتعليق:

انعكست معالجة داروين للإنسان باعتباره وحدة بيولوجية على رؤية إسماعيل مظهر، ولازمته طيلة حياته. ومن هنا يمكننا فهم مصدر اهتمام، بل وإيمان مظهر الشديد بالفردية باعتبار أن الإنسان قبل أن يلتحق بالمجتمع هو فى الأساس كائن حى، ظل يتشكل بيولوجيا عبر عصور التطور المختلفة بمعزل عن الجماعة.

وعلى الرغم من نشأته تلك فإنه فى حاجة دائمة إلى الجماعة، كما أن الجماعة ليس لها معنى بدون الفرد. هذه العلاقة المتبادلة تحتم ألا يطغى طرف على الآخر - كما رأينا من قبل - إلا أنها فى نفس الوقت لا تمنع أن يحظى الفرد بموقعه الذى يستحق على صدر المجتمع إذ "الفرد ضرورى للمجتمع، وحريته كفيلة بتطور الجماعة، والجماعة ضرورية للفرد، على ألا يكون لسيادتها عليه من الأثر ما يضيِّع على الجمعية أثره الفردى"[١٩٦]. هذا التشبع بالفردية جعل من مظهر مؤيدا إلى أقصى مدى للفرد وحريته مهما حاول أن يخفف من لهجته "إن الحد من سلطان الفرد على الجماعة ضرورى إلى حد. ولكن أشد منه ضرورة أن يعطى للفرد من الحرية، القدر الذى يكفى لتنمية كفاياته ومواهبه، ويمكِّنه من تأدية الرسالة التى حملها خلال القرون"[١٩٧]، والتضحية بالفرد تصبح - لديه - هنا "تضحية بالقوة المبتكرة فى حياة الإنسان"[١٩٨]،

(١٩٦) إسماعيل مظهر، فى النقد الاجتماعى، مرجع سابق، صـ ١٢٢.

(١٩٧) مظهر، التكافل الاشتراكى، مرجع سابق، صـ ٥٥.

(١٩٨) المرجع السابق، صـ ٦٦.

وبالتالى تعيق من حركة المجتمع ذاته فى اتجاهه نحو التطور إذ "إن جمعية يمحى فيها تأثير الفرد، لجمعية جامدة، يستعصى عليها أن تتقدم وأن تتطور"(١٩٩).

رؤية مظهر تلك، والتى تنحاز للفرد وحريته وأهمية دوره فى المجتمع، هى التى دفعته نحو اتخاذ موقف غير مؤيد للماركسية - وفى أحيان أخرى معاد لها - وذلك على الرغم من تبنيه لمبدأ العدالة الاجتماعية ودفاعه المجيد عن الفلاحين والعمال، ودعوته لحزب الفلاح(٢٠٠)، وسنحاول فيما يلى التعرف على موقفه هذا من خلال رفضه للماركسية، وهذا الرفض بقدر ما يعود إلى الفردية وحرية الفرد، فإنه يعود أيضا لتمسكه بنظرية التطور، ورفضه لبعض الأفكار التى يعتقد أنها مستقاة من العدمية.

(أ) الفردية وحرية الفرد:

يميز مظهر بين الدولة والحكومة، فيرى أن الأخيرة تمثل الشعب بغير اندماج، بينما الدولة تمثل الشعب والحكومة معا، هذا التقسيم يتبعه مظهر بتوزيع ضرورى للاختصاص فيما بينهما، لأن هذا من شأنه - فى رأيه - أن يقيم نظام قانون صادر عن إرادة الشعب وعن حاجاته وضروراته، وفى هذا الإطار يدرج مظهر الحرية الفردية باعتبارها" تمد القانون دائما بصورة منتظمة بالمؤهلات التى تجعله على وجه الاستمرار ملائما لمزاج الشعب، منصرفا بروحه ونصه إلى خير الفرد وخير الجمعية"(٢٠١).

وفى حالة عدم تمايز الاختصاصات بحيث تندمج الحكومة فى الدولة أو يندمج الشعب فى الحكومة، سيؤدى هذا الوضع إلى عودة للصورة الأوتوقراطية الاستبدادية فى الحكم، حيث تحل إرادة شخص أو جماعة محل القانون، الذى يصبح هنا إرادة المستبد، بينما تصبح الحرية خادمة لأغراضه، مما يقضى على استقلال القانون وعلى

(١٩٩) المرجع السابق، صـ ٥٦.

(٢٠٠) راجع مبادئ وأهداف الحزب.

(٢٠١) إسماعيل مظهر، التكافل الاشتراكى، مرجع سابق، صـ ٩٧.

الحرية معا، ومن هنا كان الفارق البعيد بين الحقائق التى تقوم عليها الحقوق والمعنويات فى دولة مفصلة الاختصاص، وأخرى تدامجت فيها الاختصاصات، فانقلبت استبدادية على الصورة الاستالينية"(٢٠٢). واستناد مظهر إلى الفردية يجعله يعترض على ديكتاتورية طبقة على أخرى، بل أكثر من هذا نجده فى عام ١٩٦١ يتبنى تعريف شيشرون للحرية بأنها اشتراك فى القدرة، ليؤسس عليه سقوط الاعتبار القانونى لوجود "الطبقة" ذاتها، وفقد المفهوم ذاته (الطبقة) لمعناه الأرستقراطى أو التسلطى - على حد تعبيره - حينما يرى أن "لكل فرد من أفراد الجمعية قدرة مساوية لقدرة غيره فى الانتفاع بفرص الحياة كل بحسب كفاياته الطبيعية والاكتسابية"(٢٠٣).

وعلى الرغم من سذاجة المحاولة على المستوى النظرى، وتكذيب الواقع العملى لها، فإن البعد الأيديولوجى يطغى هنا، ويتبدى جليا للعيان. حيث لا يمكن أن ننسى انتماء مظهر الطبقى، والذى يملى عليه هذا الموقف المائع تجاه الطبقات الاجتماعية والتى حاول من قبل أن يقيمها على أسس بيولوجية، وعلى الرغم من عدم تخليه عن هذه الأسس، فإن وجد فى مجال الحرية التى ترتبط لديه مباشرة بالفردية ما يسيغ له التخلى عن فكرة الطبقة، وربما تكون تلك الأسس البيولوجية ذاتها، والتى ظلت ثابتة لديه، هى التى جعلته لا يتراجع عما دعا إليه من قبل لحزب الفلاح، على الرغم من قلة تحمسه السابق، ولعل هذا التوازن أيضا يعود إلى تلك الأسس.

نستطيع القول - إذن - إن هذه المحاولة تعتبر تراجعا من قبل مظهر، حيث إن حزبه عن الفلاح لم يكن إلا نتيجة لإيمانه بالطبقات الاجتماعية، فلم التراجع؟

لعلنا هنا أمام أكثر الاحتمالات إمكانية، فمظهر لم يكن ينتمى فى يوم من الأيام إلى الطبقات الكادحة باعتباره أحد أبناء الطبقة العليا - كما بيَّنا من قبل - وتبنيه لحزب الفلاح لم يكن ينبع إلا من موقعه الطبقى وقد كان أكثر تقدما من أبناء طبقته، حيث رأى أن قيام حزب للفلاح سيقلل من القلاقل الاجتماعية وسيحمى الطبقات العليا

---

(٢٠٢) المرجع السابق، صـ ٩٨.

(٢٠٣) إسماعيل مظهر، التكافل الاشتراكى، مرجع سابق، صـ ٩٤-٩٥.

من ثورات الطبقة العاملة المحتملة، هذه الثورات التى كرهها مظهر، واعتبر قيامها تعبيرا عن عدم اتساق قوانين المجتمع مع القوانين الطبيعية.

حزب الفلاح إذن – من وجهة نظر مظهر – سيحمى الطبقة العليا من أخطار الثورات الناجمة عن المظالم الاجتماعية، حيث سيكون فى هذه الحالة خطوة اجتماعية متقدمة نحو التطور التدريجى الذى يقره مظهر، مما سيمتص السخط العام.

ولا ينبغى أن ننسى أيضا إلى جانب هذا، أن الأساس النظرى لقيام حزب الفلاح فى ١٩٢٩، هو تبنى مظهر لفكرة سبنسر فى المواءمة بين الجسم الإنسانى وبين الاجتماع، وبتخلى مظهر عن هذه الفكرة فى عام ١٩٤٦ نتيجة لتبنيه للفردية، سقطت الأسس النظرية لديه لقيام الطبقة، إلا أنه لم يترجم هذا عمليا، ولم يدع على الإطلاق إلى التخلى عن حزب الفلاح، ولم يسحب أيضًا دعوته لقيام حزب الطبقة العاملة فى مقابل الطبقات العليا، ومن هنا يمكن ملاحظة هشاشة الأساس النظرى الذى اعتمد عليه مظهر فى تصوره للطبقات الاجتماعية.

وعلى كل الأحوال لم يكن هذا التراجع أكثر من تراجع على المستوى النظرى فى هذه الجزئية، ولم يتعد قط هذا المستوى، بل ظل مظهر مؤمنًا بأسس أفكاره منذ كتابه ملقى السبيل فى ١٩٢٤. وبعد إلغاء مظهر لفكرة الطبقة على المستوى النظرى، لحساب الفردية وحرية الفرد، لم يجد ما يمنع أن تكون الحرية للجميع وكذلك القانون، وبخاصة إذا كانت فكرة إلغاء الطبقات لديه، قد ساوت الفرص أمام الناس نظريا. وهو بهذا يستعير ليبرالية العالم الغربى، بعد أن استعار أهم مرتكزاتها القائمة على الرأسمالية "دعه يعمل، دعه يمر"، باسم الحرية الفردية وتساوى الفرص.

(ب) التطور الطبيعى (الانتقالية التدريجية) :

تعتبر فكرة الانتقال التدرجى ناجمة عن إيمان مظهر بنظرية التطور الداروينية، حيث تصبح الثورة فى مفهومه حالة استثنائية، تنشأ بسبب معوقات التطور الطبيعى، وبالتالى فالانتقال "من الحالة القبلية إلى الحالة الإقطاعية، ومن الإقطاعية إلى

الرأسمالية"[٢٠٤]، من الممكن أن يتم دون ثورات وبالتالى فهو يعتبر "الثورات الماركسية (ليست إلا) استسراع لدورة الزمن، فهى غير طبيعية فى شىء هى تجربة ناقصة"[٢٠٥] ولعل هذا ما يفسر لنا الآن دعوته لحزب الفلاح، الذى سيقطع الطريق على الثورات، حيث سيكون خطوة انتقالية تدرجية.

(ج) رفض مظهر للعدمية:

يرى مظهر أن بعض الآراء التى أخذ بها الماركسيون تعود للعدميين الروس فى القرن التاسع عشر، ويحدد هذه الآراء فى رفض حالة الانتقال التدريجى من الرأسمالية للاشتراكية، أو فكرة تقويض أو تكسير جهاز الدولة القديم. والتدقيق فيما يرفضه مظهر بحجة أنه ذو أصول عدمية، يجعلنا نتشكك فى حقيقة رفضه، فبغض النظر عن أن الفكرة الصحيحة لا يسأل عن مصدرها، فإن خلفية مظهر التطورية من جهة وموقعه الطبقى من جهة أخرى، نجدهما يكمنان مرة أخرى وراء هذا الرفض.

وفيما يتصل بالثقافة التقليدية، وجدنا أن فكرته عن هذه الثقافة، ومحتواها تأبى أن ينطبق المصطلح عليها كما يفهمه السلفيون، مما يقودنا إلى التساؤل – مرة أخرى – إذا كان المصطلح لا يعبر عن المحتوى فلم اختاره مظهر؟ ربما أراد إعطاء فهم جديد وأبعاد حديثة للمصطلحات القديمة الأكثر استخداماً من قبل السلفيين، وربما أراد أن يتفادى حملة التجريح والنقد والاتهام بالإلحاد التى قادوها ضده، وبالتالى فهى محاولة من محاولات، ربما الدفاع عن النفس وربما أيضا التودد.

وعلى كل الأحوال فإنه بالرغم من إلحاحه على استخدام المصطلح فإن ظل على رأيه – كما رأينا – فى ضرورة الأخذ عن الغرب، وضرورة تكييف ما نأخذه حسب احتياجات واقعنا، وهو الشىء الذى لم يغيره طيلة حياته.

---

(٢٠٤) إسماعيل مظهر، التكافل الاشتراكى، مرجع سابق، صـ ١٠٠.

(٢٠٥) المرجع السابق، نفس الموضع.

وإصرار مظهر على استخدام هذا المصطلح السلفى قد أوقعه – رغما عنه – فى بعض المزالق التى حاول هو نفسه تفاديها، فلقد رأينا دعوته للحفاظ على ثقافتنا التقليدية وهى الزراعة، تتناقض مع نظرية التطور التى يتبناها، والتى تفترض ألا نظل ثابتين على نفس الحرفة، فبحكم التطور يمكن أن يتحول المجتمع الزراعى إلى مجتمع صناعى، وإذا أضفنا أن افتراض ثبات الزراعة كنشاط سكانى سيفترض فى نفس الوقت ثبات نفس القيم والثقافة المصاحبة لهذا النشاط سيمكننا رؤية إلى أى حد قاد المصطلح مظهر إلى عكس ما يرجوه.

– وربما يكون موقفه هذا الذى تبنى فيه فكرة المحافظة على الثقافة التقليدية، بالإضافة إلى كتابه الذى نشره فيما بعد "التكافل الاشتراكى، لا الشيوعية"، هما المبرر الذى جعل البعض يتهم إسماعيل مظهر بالتراجع عن مواقفه التقدمية الأولى[٢٠٦]، بمعنى أنه قد بدأ كمفكر علمى وانتهى كمفكر سلفى. وهذا فى الواقع، ليس حكماً دقيقاً، إذ يعود فى الأساس إلى عدم الوضع فى الاعتبار مرتكزات فكر مظهر؛ فكما رأينا لم يستبعد مفكرنا منذ البداية "الدين" كبعد أساسى من أبعاد الإنسان، وإذا نظرنا فى مجمل كتاباته عبر تاريخه منذ بدأ يكتب وحتى توفى فسوف نجد أن الدين كان حاضرا لديه وباستمرار.

– ونزعم أن تخلى مظهر عن فكرة المواءمة بين الجسم الإنسانى والاجتماع كان له جملة آثار أثرت على البنية العامة لأفكاره مما أدى إلى تساقط بعض الاعتبارات والقناعات الأخرى التى بنيت على الفكرة الأولى، وبحثه فى الثقافة التقليدية يصبح شاهداً على هذا، إذ إنه هو البحث الذى تخلى فيه مظهر عن فكرة المواءمة، بعد أن قام بنقدها.

وقد رأينا – منذ قليل – كيف أدى هذا إلى تخليه عن مفهوم الطبقة فى عام ١٩٦١ وفى كتابه "التكافل الاشتراكى"، حينما اهتم أكثر بالحرية الفردية، وهو ما أدى بدوره

---

(٢٠٦) محمود أمين العالم، الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر، عيون – الثقافة الجديدة، ط١، الدار البيضاء – القاهرة ١٩٨٨، صـ ٢٣٣–٢٣٤.

إلى بعض التراجعات والتى استندت فى الأساس إلى أسباب نظرية، وعلى الرغم من كونها تراجعات، فإنها لم تؤثر على مواقف مظهر العملية بشكل يجعله يتخلى عن مواقفه السابقة، بل الأولى إنها عبارة عن تغليب عنصر على آخر، إذ كانت هذه العناصر جميعها حاضرة منذ البداية.

الذى تغير هنا - إذن - هو اهتمامه بعناصر معينة أكثر من ذى قبل. ولنا فى كتاباته الأخيرة شواهد كثيرة على ذلك، فهو لم يتراجع البته عما أقره منذ عام ١٩٢٤ فى كتابه "ملقى السبيل"، وطوره فيما بعد عند اكتشافه لقانون أوجست كونت. وسنعطى شاهداً واحداً فقط ربما يكون أكثر تعبيرا وهو تأليفه لكتابه "فى الدفاع عن المرأة" فى ١٩٤٩، أى بعد ثلاث سنوات من كتابة بحثه عن الثقافة التقليدية.

- وفكرة المواءمة ذاتها هى التى أدت إلى الإصلاحية لدى مظهر، كما لدى شبلى شميل - من قبل - باعتبار أن الثورة وتغيير المجتمع لهدم القيم القديمة، معناه فى ضوء فكرة المواءمة "الانتحار" بقتل جسم الاجتماع، بينما يظل المطلوب على الدوام هو مداواته، أى إصلاحه بعلاجه من الأمراض الاجتماعية التى ألمت به، ولذا لم يتبن - أى منهما - أى موقف راديكالى فى التغيير الاجتماعى الجذرى. إلا أن هذا يصبح مفهوما لدى شميل باعتبار أنه ظل مخلصا لهذه الفكرة حتى النهاية، بينما يظل موقف مظهر الذى نقدها وتخلى عنها - فيما بعد - فى حاجة إلى تفسير، حيث لم يساعد تخليه عنها على اتخاذه لأى موقف جذرى، ونعود مرة أخرى للتفسير الذى طرحناه من قبل، وهو أن رفض مظهر للفكرة يعود لرغبته فى إنقاذ الفردية، هذه الفردية التى أعاقته بالفعل عن اتخاذ أى موقف جذرى، كما أن أصول مظهر الطبقية (الأرستقراطية) تظهر هنا مرة أخرى، حيث أملت عليه مواقفه، بالرغم من تقدمه الفكرى على أبناء طبقته - كما بينا من قبل.

- ونأتى إلى فكرة أخرى، تشكل أهمية بالغة لمرتكزات فكر مظهر، ألا وهى فكرة الأبعاد الإنسانية الثلاثة والتى ظهرت لديه - كما رأينا - كمجالات غير متداخلة، بحيث يظل كل مجال (الدينى، أو الميتافيزيقى أو العلمى) مستقلا بنفسه عن المجالين الآخرين،

وتصبح عملية الخلط فيما بين هذه المجالات - لديه - نوعا من الخلط غير المشروع، على الرغم من ضبطنا له فى مرات عديدة متلبسا بهذا الخلط نفسه. هذا الفصل الذى أقامه مظهر إذن بين تلك الوجوه الثلاثة ليرضى ذاته فى الجمع بين مجالات متناقضة داخل النفس الإنسانية الواحدة، وهو ما اعتبرناه توفيقا من حيث محاولة التوفيق فيما بين العلم والدين، أيضا من الممكن أن نعتبره هنا تكميليا، من حيث إنه أراد أن تكتمل فى النفس الإنسانية أبعاد ثلاثة تبدو متناقضة فيما بينها. وقد حاول من خلال هذه الفكرة أن يضمن رضا مواطنيه بإبقائه على الدين ولكن في حدود وأطر، وفى نفس الوقت احتفظ بإطلاقية العلم وعدم وقوفه عند حد معين. والجمع بين هذه المجالات الثلاثة بشكل غير متداخل، تشكل فى نظرنا محاولة تفتقد إلى الاتساق المنطقى، إذ إنها تجاوز أيديولوجى لمشكلة العلاقة بين العلم والدين، بينما تظل المشكلة قائمة. إذ التجاوز هنا لم يكن حقيقياً أو واقعياً، بل إنه تجاوز صورى للمشكلة، إذ كيف يمكن أن تتجاور فى النفس الإنسانية الواحدة كل هذه الأبعاد، دون أن تخلق تشتتا ذهنياً، أو شيزوفرينيا، وكيف يحدث لهذه النفس نوع من الاستقرار النفسى مع كل هذا التمزق؟!

- وعلى مستوى الفكر السياسى لاحظنا ظهور بعد عربى فى أعمال مظهر، بعكس شبلى شميل الذى يظهر لديه بعد أممى واضح (وحدة العالم)(*)، وجمال الدين الأفغانى الذى يظهر لديه بعد إسلامى واضح (الجامعة الإسلامية)(**)، وسلامة موسى الذى يمتزج لديه البعد المصرى الفرعونى بالبعد الأوروبى الغربى باعتبار أن حضارة هذا الغرب هى أهم ما يميز هذا العصر(***).

(*) انظر كتابنا: من ينابيع الحداثة فى العالم العربى، الحقيقة والتطور عند شبلى شميل، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧.

(**) انظر كتابنا: جمال الدين الأفغانى وإشكاليات العصر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧.

(***) انظر كتابنا: سلامة موسى بين النهضة والتطور، دار ومطابع المستقبل، ط١، الإسكندرية - بيروت، ١٩٩٩.

ويتجلى البعد العربى لدى مظهر، حين يعتبر الثقافة العربية أصلا من أصول الثقافة التقليدية، وكما وجدنا مظهر يرد الاعتبار للتاريخ العربى قبل الإسلام بمعالجته الموضوعية لما يسمى بالعصر الجاهلى، وجدناه يستمر على نفس النهج، حين يرى أن لغة القرآن ذاتها كانت هى لغة العرب الجاهليين، وهو يتحدث بشىء من الفخر حين يوضح هذا. على أن الفارق الأوحد فى تلك اللغة فيما بين العصريين هو اتساع جغرافية اللغة العربية، بفرضها على شعوب جديدة مما ولد آفاقا وآمالا أعطت دفعة لتطوير تلك اللغة لتواكب الحاجات الجديدة لسكان تلك الصحراء[٢٠٧].

– والسؤال الذى يطرح نفسه الآن، لم لم تنتشر أفكار مظهر بقدر كاف سواء فى عصره أو فيما بعد عصره؟

والحق أننا نجد أنفسنا فى حيرة أمام إجابات متعددة، إذ لم يحاول مظهر مطلقا التبسيط خصوصا للعامة، بل أكثر من هذا ندد بأسلوب سلامة موسى واصفا إياه بأنه أسلوب عامى، وهو أيضا يفخر بأسلوبه حينما قال: "أوثر اللفظ الفصيح على المولَّد، وأوثر المولَّد على الحديث، وأوثر الحديث على العامى الذى لم آخذ به قط فيما أكتب مهما مست إليه الحاجة"[٢٠٨].

بالإضافة إلى أن مظهر اعتمد على الفكر الوضعى ممثلا فى أوجست كونت، وبما أنه مرجع غربى فربما نفر، بل وجعل بعض الإسلاميين يترددون فى مؤازرته. كما ينبغى ألا ننسى علاقات مظهر غير الطيبة بمعاصريه من أدباء وسياسيين وصحفيين ومثقفين.

فى نظرنا ربما تكون هذه الأمور وغيرها سببا فى عدم انتشار أفكار مظهر بين مواطنيه فى ذلك الوقت.

---

(٢٠٧) إسماعيل مظهر، قاموس النهضة، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ (المقدمة).
(٢٠٨) المرجع السابق، نفس الموضع.

- إن مظهر من حيث اعتبرناه" توفيقيا" من جهة أو" تكميليا" من جهة أخرى، يحاول التعايش بجملة من المتناقضات فى نفسه، عرضته لأن تتنازعه الأطراف، فنجده فى مرة ميالا لطرف، وفى المرة الأخرى ميالا لطرف آخر، تبعا لحالاته. هذه الظاهرة جعلت البعض يفهم تركيز مظهر على بعض الأطراف فى أوقات معينة، على أنه تحول ما أو خروج على ذاته، بينما ظل مظهر محافظاً على أفكاره منذ ملقى السبيل وحتى النهاية كما رأينا.

* * *

يوميات تاريخية فى حياة إسماعيل مظهر

١٨٩١ – ميلاد إسماعيل مظهر بالقاهرة فى الثانى من يناير.

– فترة تكوينه الأولى غير معروفة تفصيلا، سوى تعلمه القراءة والكتابة وحفظه لبعض آيات القرآن إضافة لحكايات الخدم والعبيد ممن يعملون فى خدمة أسرته، وكلها حكايات خرافية وأسطورية، ونعتقد أن فترة التكوين الأولى كانت فى المنزل على يد أساتذة خصوصيين، كما كانت تفعل الطبقات العليا فى هذه الآونة.

١٩١٤ – بدأ انكباب مظهر على الفلسفة القديمة من تراث الثقافة العربية، ووقع فى نفس الفترة على كتاب "فلسفة النشوء والارتقاء" لشبلى شميل، الذى مارس عليه تأثيراً كبيراً دفعه إلى قراءة أدبيات الفلسفة المادية.

١٩١٨ – يلمع نجم مظهر بعد إتمامه ونشره لترجمة كتاب داروين "أصل الأنواع".

١٩٢٣ – يصدر "مذهب النشوء والارتقاء" (بحث انتقادى علمى فلسفى فى مذهب النشوء والارتقاء وأثره فى الانقلاب الفكرى الحديث)، الكتاب الأول، مذهب النشوء عامة.

– وينشر" نزعة الفكر الأوروبى فى القرن التاسع عشر" الرسالة الأولى.

١٩٢٤ – ينشر مظهر كتابه المهم "ملقى السبيل فى مذهب النشوء والارتقاء" وأثره فى الانقلاب الفكرى الحديث.

١٩٢٥ – ينشر مظهر تلخيصه لمقالات جون تيودور مرتز عن تاريخ الفكر الأوروبى فى القرن التاسع عشر، تحت عنوان "نهضة فرنسا العلمية فى القرن التاسع عشر".

١٩٢٧ – يصدر مظهر مجلة العصور التى يرأس تحريرها وحتى توقفها فى سنة ١٩٣١ لينشر بها الموضوعات العلمية والنظريات الحديثة، وقد كان شعار المجلة التى احتفظت به تحت عنوانها حتى توقفها هو: "حرر فكرك من كل التقاليد الموروثة، حتى لا تجد صعوبة فى رفض رأى من الآراء أو مذهب من المذاهب اطمأنت إليه نفسك وسكن إليه عقلك، إذا انكشف لك من الحقائق ما يناقضه"، وقد كان شعاراً ثورياً وشجاعا فى تلك الآونة.

١٩٢٨ – ينشر مظهر بحثه عن "تاريخ الفكر العربى فى نشوئه وتطوره بالترجمة والنقل عن الحضارة اليونانية".

– يساجل مظهر طه حسين حول كتاب "الشعر الجاهلى".

١٩٢٩ – ينشر مظهر قاموسا فى اللغة الإنجليزية والعربية تحت اسم "قاموس النهضة".

– وينشر بحثه عن" قصة الطوفان وتطورها فى ثلاث مدنيات قديمة هى الآشورية البابلية والعبرية والمسيحية وانتقالها باللقاح إلى المدنيات الإسلامية ".

– وينشر مظهر كتابا أدبيا تحت عنوان "وثبة الشرف".

١٩٣٠ – يساجل مظهر عباس محمود العقاد فى مجلة الهلال.

– يشارك فى ٢٥ مارس فى الاجتماع السنوى الأول للمجمع المصرى للثقافة العلمية، ويلقى بحثاً. (انظر الملحق).

– يعتكف إسماعيل مظهر بالريف ويتوقف عن إصداراته عقب الأزمة الاقتصادية العالمية.

١٩٣١ – يعيد إصدار مجلته العصور قبل توقفها فى نهاية العام.

١٩٣٤ – ينشر مظهر كتابه عن "سيرة حياة المهاتما غاندى".

١٩٣٦ – ينشر مظهر كتابه عن "فلسفة اللذة والألم، أرسطيس وشيعته أصحاب المذهب القوريني، في فلسفة اللذة والألم، مع لمحة إلى تاريخ المذهب وتطوره منذ نشأته وإلى الآن" (١٩٣٦)، وبحثه عن حماية الطالحين (انظر الملحق).

١٩٣٧ – ينشر مظهر كتابه عن "مصر في قيصرية الإسكندر المقدوني (٣٣٢-٣٢٣ ق.م).

١٩٣٨ – ويشارك مظهر ببحث في كتاب مشترك تحت عنوان "نواح مجيدة من الثقافة الإسلامية".

١٩٤٥ – تسند إلى إسماعيل مظهر رئاسة تحرير مجلة المقتطف أقدم المجلات العلمية العربية فيطوِّر من المجلة فينشر بكل عدد كتاب في إحدى مجالات الثقافة أو الأدب أو العلوم.

– وينشر بحثه في الثقافة التقليدية وعلاقتها بالتربية القومية تحت عنوان "فك الأغلال".

١٩٤٦ – ينشر مظهر كتابه عن شبلي شميل.

– وينشر بحثه عن التعليم والحالة الاجتماعية في مصر على خمس حلقات بمجلة الرسالة (انظر الملحق).

– ويشارك ببحث آخر في الكتاب المشترك عن أعلام النهضة الحديثة.

١٩٤٧ – ينشر بحثه عن اللغة العربية تحت عنوان" تجديد العربية بحيث تصبح وافية بمطالب العلوم والفنون".

– وينشر مظهر كتابه عن الاشتراكية تحت عنوان "عصر الاشتراكية".

١٩٤٩ – يصدر مظهر قاموسه في اللغتين العربية والإنجليزية تحت عنوان "قاموس الحيتان".

- ويصدر كتابه حول المرأة تحت عنوان "المرأة فى عصر الديمقراطية، بحث حر فى تأييد حقوق المرأة".

- فى هذا العام يترك مظهر رئاسة تحرير المقتطف، ويعتكف للمرة الثانية.

١٩٥٠ - ينشر مظهر قاموس آخر فى مجلدين فى اللغتين العربية والإنجليزية تحت عنوان "معجم فاروق الأول".

- فى خمسينيات القرن كان يكتب بانتظام فى جريدة الأخبار القاهرية وكانت له مساجلات مع كبار رجال الفكر والثقافة آنئذ.

١٩٥٩ - يرأس تحرير الموسوعة العربية الميسرة، وهو مشروع مؤسسة فرانكلين الأمريكية للطباعة والنشر.

١٩٦١ - ينشر مظهر كتابه "التكافل الاشتراكى لا الشيوعية".

- كما ينشر مظهر كتابه "سير ملهمة من الشرق والغرب"، نينسون صمويل، ودى وايت وليام.

- وينشر أيضا كتاب "تاريخ العلم والأنسية الجديدة"، جورج سارتون.

١٩٦٢ - وفاة إسماعيل مظهر فى الثالث من فبراير، بعد حياة حافلة بالبحث والنشاط العلمى الدءوب فى مجال الثقافة العلمية.

وبعد وفاته تم نشر بعض مؤلفاته:

١٩٦٣ - رسالة الفكر الحر - تباريح الشباب.

- رسالة الفكر الحر - فى النقد الاجتماعى (بدون تاريخ ونرجح أن يكون سنة ١٩٦٣).

١٩٦٧ - فى الأدب والحياة.

- والملاحظ على هذه اليوميات بعض الفراغات بين بعض الأعوام، والتى ينبغى أن لا يفهم منها على الإطلاق أن إسماعيل مظهر لم يكن له أى نشاط خلالها، بل على العكس تماماً، حيث كانت انشغالات مظهر متوزعة بين كتاباته وأبحاثه ومقالاته بالجرائد السيارة (المقتطف والعصور والهلال والسياسة ... إلخ)، واهتمامه فى الوقت نفسه بنشر كتب خاله أستاذ الجيل أحمد لطفى السيد (١٨٧٢-١٩٦٣)، لذا فإن ما أحصيناه هنا من أعمال إسماعيل مظهر لا يحيط بأعماله الكاملة، بل مازالت هناك كتابات كثيرة وأبحاث له لم يتم جمعها ونشرها بعد، كما أنه ليست ثمة قائمة متكاملة حتى الآن تحيط بهذه الأعمال المتشعبة والمتداخلة لحقول ثقافية شديدة التباين والتنوع. ولعل بعض الكتب والأبحاث التى أحصيناها كانت دون تاريخ مما يمكن أن يملأ من جهة أخرى هذه الفراغات.

المصادر والمراجع

- **المصـــادر:**

مظهر (إسماعيل)

- قاموس الجمل والعبارات الاصطلاحية.

- قاموس النهضة فى اللغتين الإنجليزية والعربية، القاهرة، دار العصور للطبع والنشر، ١٩٢٩.

- قاموس الحيتان فى اللغتين الإنجليزية والعربية، القاهرة، ١٩٤٩.

- الفريد فى المصطلحات الحديثة.

- معجم فاروق الأول فى اللغتين الإنجليزية والعربية (المجلد الأول والثانى)، مصر، ١٩٥٠.

- مذهب النشوء والارتقاء، (بحث انتقادى علمى فلسفى فى مذهب النشوء والارتقاء، وأثره فى الانقلاب الفكرى الحديث)، الكتاب الأول، مذهب النشوء عامة، ١٩٢٣، القاهرة.

- ملقى السبيل فى مذهب النشوء والارتقاء وأثره فى الانقلاب الفكرى الحديث، المطبعة العصرية، القاهرة، ١٩٢٤.

- شبلى شميل، القاهرة، ١٩٤٦.

- تجديد العربية بحيث تصبح وافية بمطالب العلوم والفنون، القاهرة ، ١٩٤٧.

– أعلام النهضة الحديثة (مع آخرين)، نوفمبر ١٩٤٦.

– تاريخ الفكر العربى فى نشوئه وتطوره بالترجمة والنقل عن الحضارة اليونانية، دار العصور للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٢٨.

– قصة الطوفان وتطورها فى ثلاث مدنيات قديمة هى الآشورية البابلية والعبرية والمسيحية وانتقالها باللقاح إلى المدنيات الإسلامية، دار العصور للطبع والنشر، القاهرة، ١٩٢٩.

– مصر فى قيصرية الإسكندر المقدونى (٣٣٢-٣٢٣ ق. م)، القاهرة، ١٩٣٧.

– نواح مجيدة من الثقافة الإسلامية (مع آخرين)، المقتطف، القاهرة، ١٩٣٨.

– فك الأغلال – بحث فى الثقافة التقليدية وعلاقتها بالتربية القومية – المقتطف، القاهرة، ١٩٤٥.

– عصر الاشتراكية، مطبعة المقتطف والمقطم، القاهرة، ١٩٤٧.

– التكافل الاشتراكى لا الشيوعية ، دار النهضة العربية، القاهرة ، ١٩٦١.

– فلسفة اللذة والألم، أرسطيس وشيعته أصحاب المذهب القورينى، فى فلسفة اللذة والألم، مع لمحة إلى تاريخ المذهب وتطوره منذ نشأته إلى الآن، ط ١، مطبوعات مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، ١٩٣٦.

– أصل الأنواع، تشارلز داروين، القاهرة ، ١٩١٨.

– سيرة حياة المهاتما غاندى، دار نشر عيسى البابى الحلبى، القاهرة، ١٩٣٤.

– الألوهية والفكر (محاضرات ألقاها إيرل أوف بلفور بجامعة جلاسكو فى ١٩٢٢-١٩٢٣)، المقتطف، القاهرة.

– نشوء الكون، جورج جاموف، مكتبة النهضة.

– سيرة ملهمة من الشرق والغرب، نينسون صمويل، ودى وايت وليام، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة، ١٩٦١.

- بين العلم والدين، رايت أندرو ديكسون.

- تاريخ العلم والأنسية الجديدة، جورج سارتون، دار النهضة العربية، القاهرة ، ١٩٦١.

- تاريخ الفكر الأوروبى فى القرن التاسع عشر، تيودور مرتز، دار الكتب، القاهرة، ١٩٢٥.

- نزعة الفكر الأوروبى فى القرن التاسع عشر، الرسالة الأولى، مصر، ١٩٢٣.

- نهضة فرنسا العلمية فى القرن التاسع عشر (تلخيص لمقالات جون تيودور مرتز فى تاريخ الفكر الأوروبى فى القرن التاسع عشر)، دار الكتب، القاهرة، ١٩٢٥.

- تاريخ الفكر العربى، دار الكاتب العربى، بيروت.

- وثبة الشرق، مطبعة العصور، القاهرة، ١٩٢٩.

- فى الأدب والحياة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٧.

- فى النقد الأدبى، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ.

- رسالة الفكر الحر - تباريح الشباب -، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٣.

- رسالة الفكر الحر - فى النقد الاجتماعى -، دار الثقافة ، بيروت، بدون تاريخ.

- رؤيا هنا، القاهرة.

- المرأة فى عصر الديمقراطية، بحث حر فى تأييد حقوق المرأة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٩.

المراجع:

- نيكلسون: أشعار منتخبة من الديوان كمبردج - ١٨٩٨.

- نلينو: تاريخ الفلك عند العرب فى القرون الوسطى.

- ابن منظور: نثار الأزهار فى الليل والنهار - القسطنطينية ١٢٨٩ هـ.

- العالم (محمود أمين) الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر، عيون - الثقافة الجديدة، ط١، الدار البيضاء - القاهرة، ١٩٨٨.

- لابيكا (جورج)، "السياسة والدين عند ابن خلدون"، ترجمة موسى وهبى، وشوقى ديويهى، الطبعة الأولى، دار الفارابى، بيروت، ١٩٨٠.

- لاروس، المعجم العربى الحديث، مكتبة لاروس، باريس ، ١٩٧٣.

- مطر (دكتورة أميرة حلمى)، "الفلسفة عند اليونان"، القاهرة ، ١٩٦٨.

- مروة (دكتور حسين)، "النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية"، جزءان، الطبعة الخامسة، الفارابى، بيروت، ١٩٨٥.

- النشار (دكتور مصطفى)، "نظرية العلم الأرسطية"، الطبعة الأولى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦.

- الشحات (على أحمد)، أبو الريحان البيرونى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٨.

- الطويل (دكتور توفيق)، "الفلسفة الخلقية، نشأتها وتاريخها"، الطبعة الثالثة، دار النهضة، القاهرة، ١٩٧٦.

- وافى (دكتور على عبد الواحد)، "عبقريات ابن خلدون"، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٧٣.

- وجدى (محمد فريد)، "دائرة معارف القرن العشرين"، مكتبة الواعظ، مصر، ١٩١٨.

- ياقوت، "معجم البلدان"، جـ٢، مرجليوث، ١٩٢٦.

- عيش (دكتور عثمان عبد المنعم) ، "فلسفة الأخلاق عند مسكويه"، الطبعة الأولى، الأزهر، القاهرة، ١٩٧٦.

دوريـــات:

- مجلة العصور، مصر، أعداد عامى ١٩٢٩، ١٩٣٠.

- مجلة الرسالة، مصر، أعداد عامى ١٩٣٦، ١٩٤٦.

المراجـع الأجنبيـة

___ ARISTOTLE, De plntis, trans. By E.S. Forster. Editor Ship of W.D. Ross, Vol. VI, Opuscula, Oxford, at the Clarendon Press, 1961.

___ ARKOUN (Mohammed), L'humanisme arbe au Ive Ixe siecle Miskawyh: Philosophe et historien", 2eme edition, J. Vrin, Paris, 1982.

___ Engels (F.), "Dilectique de la nature", tradiut de l'allemand par Emile BOTTIGELLI. Editions Sociales, Paris, 1977.

___ IVANOW, " ISMAILI Literature", Tehiran, 1963.

___ Robert 2, paris, 1982.

___ WILCZYNSKI, "Sur le Darwinisme presumé d'Alberuni", publication de l'Université Libanaisé, Beyrouth, 1958.

ملاحق الكتاب

من أعمال إسماعيل مظهر

١- التطور وأثره فى مستقبل الفكر الإنسانى.

٢- حماية الطالحين: بحث علمى اجتماعى.

٣- التعليم والحالة الاجتماعية فى مصر.

التطور وأثره فى مستقبل الفكر الإنسانى(*)

نص الخطبة التى ألقاها صاحب هذه المجلة فى الاجتماع السنوى الأول للمجمع المصرى للثقافة العلمية برئاسة الدكتور على إبراهيم بك وكيل الجامعة المصرية وعميد كلية الطب فى يوم الثلاثاء ٢٥ مارس سنة ١٩٣٠ فى الساعة السادسة مساء بقاعة المحاضرات فى دار جمعية الحشرات بالقاهرة.

١- تمهيد - ٢- أظهر الكفايات - ٣- الاعتقاد والدين - ٤- التأمل والفلسفة - ٥ - الإثبات أو الاختبار والعلم - ٦- اصطلاح العلم فى المجاز - ٧ - تفريق بين حالات عقلية - ٨- الفرض الضرورى - ٩- الفرض الإمكانى - ١٠- الأسلوب الحديث - ١١- كيف تحيز هذا الأسلوب - ١٢- نشوء المذهب الجديد - ١٣- قواعد النشوء - ١٤- تحليل التناحر على البقاء - ١٥- التطبيق العملى - ١٦- حالات تنتج مشكلات - ١٧- التاريخ براميه وخصائصه - ١٨- علم الحياة - ١٩- الحياة الإنسانية - ٢٠- النتيجة.

(١) تمهيد

المعرفة اصطلاح يجمع بين كل الآثار التى أبدعها الفكر الإنسانى. فالعلم معرفة، والدين معرفة، والفلسفة معرفة. والراجح أننا لا نبالغ إذا قلنا إن الأدب والفن معرفة، وإن جميع هذه الآثار الفكرية، باعتبارها نتاجًا للقوة العاقلة فى الإنسان، يجب أن يجمع بينها اصطلاح واحد، هو المعرفة.

(*) مجلة العصور، العددان ٣١ - ٣٢، مارس وأبريل سنة ١٩٣٠، مجلد ٦ (المحرر).

عندما بدأ الإنسان يتطلع من فوق هذا السيار الصغير إلى ما حوله من الأكوان، وأراد أن ينفذ ببصيرته إلى الماهيات، كما نفذ بصره إلى الماديات التى تحيط بعالمه الأرضى، تخالطت عليه المقاصد وسدت فى وجهه سبل البحث لقصور فى قوته العاقلة، ونقص فى الوسائل. فى هذا الطور من البحث جمعت بين مختلف نظراته فى الوجود والحالات المحيطة بالوجود، فكرة واحدة، هى أن يعرف شيئًا مما يحيط به، يرضى به نزعته إلى البحث، ويشبع به نهمة التطلع فى نفسه. وفى هذا الطور ظهرت البدايات الأولى فى فروع المعرفة عندما يعرف الهمجى لأول مرة أن العصا تحترق إذا أدنيت من النار، وأن المسافة التى يقطعها من منبع النهر إلى مصبه ماشيًا، أطول من المسافة التى يقطعها بين شاطئيه سابحًا أو خائضًا، فذلك أول عهد الإنسان بالعلم.

وعندما يقف متطلعًا إلى السماء مستوحيًا مساميرها الفضية وشمسها المتوهجة وسياراتها السابحة فى الفضاء، ثم يسائل نفسه ما هذا الكون الفسيح؟ وما الغاية من هذا النظام وكيف وجد ومن أوجده؟ وما الأزل، وما الأبد، وما اللا نهاية؟ وهى فكرات ضرورية تنشأ مع التأمل، فذلك أول عهد الإنسان بالفلسفة.

أما إذا أراد أن يعرف كيف نشأ، ومم نشأ وإلى أى شىء ينقلب بعد الموت، وأخذ يكد ذهنه فى البحث وراء العلم غير المنظور، عالم الغيب الذى تمثله له أشباح التخيل وقوة التصوير والوهم، فذلك أول عهد الإنسان بالدين.

هذه الكفايات خلقت مع العقل. غير أنها ظلت متخالطة متشابكة الحلقات أدوارًا من السنين وأطوارًا من عمر الإنسان، ولا تزال على تخالطها وتشابك حلقاتها قائمة فى ذهنية الكثيرين ممن لم يعنوا بدرس الفواصل التى تقيم حدودًا معينة بين هذه الكفايات. وهؤلاء على كبير خطرهم بمالهم من مراكز يسدون فراغها فى الحياة؛ هم أكبر عقبة تقوم فى سبيل العلم والدين والفلسفة معًا. ذلك لأن تخالط الآثار التى تنجم عن هذه الكفايات داع إلى الفوضى الفكرية، وعامل من أكبر العوامل على قتل ملكة النقد وتنظيم المناقشات على الأساس الأمثل. وهذا هو السبب الذى حملنى على أن

أختار هذا الموضوع ليكون محل اعتبار لتلك العقول الراغبة فى التفريق بين آثار الكفايات العقلية فى الخارج وتلك الكفايات العقلية فى تضاعيف الفطرة الإنسانية(*).

أظهر الكفايات العقلية

الكفايات التى هى أظهر من غيرها أثرًا فى حياة الإنسان العقلية ثلاث:

أولاً: كفاية الاعتقاد. **ثانيًا**: كفاية التأمل. **ثالثًا**: كفاية الإثبات أو الاختبار. والراجح أن هذه الكفايات، هى الكفايات الأساسية التى تقوم عليها المعرفة.

وعن هذه الكفايات الثلاث تنتج ثلاث صور من المعرفة. فعن كفاية الاعتقاد ينتج الدين، وعن كفاية التأمل تنتج الفلسفة، وعن كفاية الإثبات ينتج العلم. إذن فالدين والفلسفة والعلم، ثلاثة اصطلاحات وضعت لتدل على ثلاث صور معينة من صور المعرفة الإنسانية، بحيث تفصل بينها فى الاعتبار العقلى حدود موضوعة، ولا تجتمع إلا فى حيز واحد، إذ ترجع برمتها إلى أنها نتاج للعقل الإنسانى.

وما نعنى بالعقل الإنسانى إلا ذلك الشىء الغامض المبهم الذى فيه من الفطرة ومن الكسب مزيج ينتج تكوينًا نسميه العقل. وما دام العقل أحد الفروض الضرورية التى نسلم بوجودها تسليمًا ولو عجز العلم عن إثبات وجودها بأساليبه المعروفة، اضطررنا إلى القول بأن تعريف العقل مستعص إلى حد بعيد. ولكن يكفى أن نعرف من العقل أنه المصدر المكون من فطرة وكسب، والذى تنتج عنه مجموعة المعرفة الإنسانية.

(٣) الاعتقاد والدين

فى الحياة الإنسانية ظاهرة من الجائز أن تكون قد سبقت بالوجود أول مدارج الاجتماع. تلك ظاهرة الاعتقاد. فكما أن الإنسان اجتماعى بالطبع كما قيل؛ كذلك هو كائن معتقد بالطبع. أى أنه ذو عقيدة فى صحة شىء وبطلان آخر.

(*) أضيفت بعض الكلمات فى العبارة السابقة مكان الكلمات التى كانت ممسوحة فى النص الأصلى (المحرر).

فالإنسان – إذن – كائن معتقد بطبعه. وما كان للإنسان أن يُبدِّل بمعتقده معتقد آخر، قبل أن تصح عنده مقدمات تسوق إليه، وما كان له أن يثبت على معتقدين متناقضين أو متضادين تلقاء شيء بذاته، في زمان بذاته. ذلك لأن للعقل الإنساني طبيعة لا تسع إلا اعتقاداً بعينه في زمان بعينه.

من هنا نقول بأن الاعتقاد الفطرى فى الإنسان أصل الدين. كما أن التخيل منشأه.

(٤) التأمل والفلسفة

إذا خرجنا من عالم الاعتقاد ولجنا عالم التأمل. ويحسن بنا أن نبين هنا أن الإنسان كما هو معتقد بالطبع واجتماعى بالطبع، كذلك هو متأمل بالطبع. ولن يكون تأملاً بلا اعتقاد، ولا فلسفة بلا تأمل.

يبدأ الإنسان بالاعتقاد من غير أن يكون له اختيار فى أن يتأمل فى حقيقة ما يعتقد به، فإذا داخل الإنسان الشك فى حقيقة شيء مما يعتقد به؛ بدأ يتأمل فى ما يقوم عليه اعتقاده من المقدمات، وفيما يمكن أن يصح لدى العقل من النتائج التى تؤدى إليها هذه المقدمات. فإذا صح لديه من طريق ما أن الحقائق التى اعتقد بها أبدياً لا تلائم ما وصل به التأمل، أخذ من ثم يتلمس طريقًا يوفق به بين معتقده واستنتاجه، أى بين دينه وفلسفته. غير أنه غالب ما يعز عليه أن يلغى الدين، كما يعز عليه أن يلغى الفلسفة؛ فيحاول من ثم المزج بينهما، مزجا أخرج لنا كل صور الدين العليا، وكل مذاهب الفلسفة اللاهوتية والكونية، التى قامت على مدى الأزمان.

(٥) الإثبات أو الاختبار والعلم

من الاعتقاد ومن التأمل ممتزجين تتولد حالة ثالثة، هى من حيث الأصل فطرية فى الإنسان. على أن هذه الحالة لن تنشأ إلا مع الشك. فإن الإنسان إذا شك فى معتقده،

ثم شك فى استنتاجاته التأملية نزع ضرورة إلى الإثبات بالاختبار. فإذا كملت فيه هذه النزعة الإثباتية، نشأ مع كمالها الأسلوب العلمى فى أول مدارجه. فإذا تدرج فى طريق الإثبات، تحيزت الطريقة العلمية الإثباتية على الأسلوب الحديث، فأصبحت عبارة عن وحى الحواس، تمييزاً لها عن وحى الاعتقاد، ووحى التأمل.

(٦) اصطلاح "العلم" فى المجاز

علينا أن نبين بعد هذا أن اصطلاح العلم كثيراً ما يستعمل مجازيًا ليدل على المعرفة. فإن الغالب عند كل ما يحاول أن يعرف شيئًا من حقائق الكون أو قضايا المنطق الجدلية أو القياس أو أصول الدين أو التشريع أو النفس أو الأدب، أن يسمى هذا علماً. ولكل عذره فى أن يستعمل هذا الاصطلاح فى هذا المعنى المجازى الواسع. لأن كل ما وصل إلينا من مذاهب الفلسفة أو مبادئ العلوم أو أصول الشرائع فى العالم القديم سمى "علماً". ذلك لأن تقسيم المعرفة على مقتضى كفايات العقل الإنسانى، وليد العصور الحديثة. ولهذا تجد أنه من أصعب الأشياء أن تناقش شخصًا لم تتحيز فى عقليته الفروق الموضوعة بين أقسام المعرفة على مقتضى الكفايات التى تستمد منها فى تكوين العقل. ذلك لأنه يعتقد أن الدين علم وأن الفلسفة علم وأن العلم علم. فى حين أن الاصطلاح الجامع لهذه الصور الثلاث هو "المعرفة" فالدين معرفة والفلسفة معرفة والعلم معرفة. ومن مجموعها تتكون المعارف الإنسانية. ولا جرم أننا من غير أن نميز بين الفروق الموضوعية القائمة بين هذه الصور، نضرب فى ليل من الشك حالك السواد. لهذا نحدد صور المعرفة بما يأتى:

أولاً: الدين – Religion – اعتقاد ذاتى.

ثانيًا: الفلسفة – philosophy – تأمل: لا ذاتى صرف، ولا موضوعى صرف.

ثالثًا: العلم – Science– إثبات استقرائى موضوعى.

وبين هذه الصور الثلاث يجمع اصطلاح واحد هو:

رابعًا: "المعرفة" – Knowledge –

على هذا نجد أن العلم محدود تحديداً تامًّا بسيطًا، وكذلك الدين. إن العلم والدين باعتبارهما طرفى النقيض فى تكوين العقل، تجمع بينهما الفلسفة مستمدة من كفاية التأمل. فإذا لم نراع هذه الحدود، وإذا لم نراع الدقة فى استعمال هذه المصطلحات، لم نستطع أن نحدد التفكير، وبذلك تختلط علينا المقاصد فى العلم والفلسفة والدين. بل نعجز عن أن نحدد الأغراض التى ترمى إليها، ونبالغ فى تقييم الحاجات الفكرية والمادية، مبالغة قد تصل إلى حد الإفراط حينا، أو التفريط حينا آخر. بل لا نخطئ إذا قلنا إن كل المناقشات التى تقوم حول المباحث العقلية، تصبح خليطا من صور الفكر، لن تؤدى إلى نتيجة ولن نصل معها إلى غاية. وبذلك نفسح المجال للجدل المنطقى الذى ذاعت مع ذيوعه مذاهب السفسطة فى العصر اليونانى؛ والكلام فى العصر الإسلامى.

(٧) تفريق بين حالات عقلية

لا جرم أن هذا البحث يظل ناقصا، إذا لم نتناول بالكلام حالات يشتبك فيها العلم مع الفلسفة اشتباكا كبيراً. ولن يأتى هذا الاشتباك إلا من "الفرض".

وليس من غرضنا أن نحدد "الفرض" فى المنطق أو ما هو "الفرض" فى الفلسفة القديمة. بل غرضنا أن نقسم الفرض قسمين: أولهما الفرض الضرورى، والثانى الفرض الإمكانى. فالفرض الضرورى هو ما يقبله العلم وإن عجز عن إثباته بأساليبه المعروفة. وأما الفرض الإمكانى فلا مكان له إلا فى عالمى الفلسفة والدين.

(٨) الفرض الضرورى

هو عبارة عن الحكم الذى يقسر العقل على التسليم به بمقتضى ما فى العقل من ألفة، لا يمكن الاحتفاظ بها إلا من طريق التسليم بذلك الفرض. فى حين أن العلم **Science** يضطر إلى التسليم مع العقل بصحة ذلك الفرض، ولو عجز عن إثباته بالطرق العلمية الموضوعة.

(٩) الفرض الإمكانى

هو الفرض الذى يستوى فيه حدا الوجود والعدم. أو الذى يحتمل أن يكون له حقيقة موجودة، كما يحتمل أن لا تكون له أية حقيقة فى الخارج. ومعنى هذا أن العقل إذا سلم بالفرض الإمكانى أم لم يسلم، فإنه يظل محتفظًا بألفته كاملة. فى حين أن العلم يرفض التسليم بالفروض الإمكانية رفضًا باتًا تامًّا ما لم تثبت صحتها ثبوتًا قاطعًا بالأساليب العلمية المعروفة.

(١٠) الأسلوب الحديث

فى هذا يتلخص أسلوب المعرفة الحديث، وبهذا تعرف المذاهب الحديثة بين صور المعرفة. ولا قيام لثقافة أساسها الأسلوب العلمى من غير أن يتخير هذا التصور فى عقول المثقفين، ويهضم هضمًا كافيًا، ليكون أساس النقد من ناحية، وأساس البحث من ناحية أخرى.

ولا جرم أننا إذا وعينا هذه المبادئ نصبح قادرين على تجديد المعقولات تحديداً يجعلها أكثر خضوعًا لأحكام العقل وكفاياته، وخرجنا من ظلمات الجدل إلى وضح الطريق العقلى الصرف، نمتع بثمراته، ونتخذه قاعدة نبنى عليها صرح العلم، ونشيد من فوقها بناء الفلسفة والآداب.

(١١) كيف تحيز هذا الأسلوب؟

نكون مخطئين إذا تساءلنا كيف نشأ هذا الأسلوب، ولكن نصيب إذا تساءلنا كيف تحيز ذلك لأن نشأته راجعة إلى نشأة العقل، وكثيرا ما سيَّر هذا الأسلوب دفة الحياة الإنسانية فى عصور لم يكن قد تحيز فيها بعد على غفلة من الإنسان عن أمره، وعلى جهل منه بحقيقة القوة المكتنزة فى تضاعيف فطرته. لهذا نتساءل كيف تحيز لا كيف نشأ؟

عجيب من أمور هذه الحياة أن يكون أرسطو طاليس (المعلم الأول كما يقولون) وصاحب أكبر عقل علمى ظهر خلال العصور القديمة والعصور الوسطى، قد وضع أقسى أداة تقف أمام العلم الذى كان من أول واضعيه وأول المضحين فى سبيله بكل مناعم الحياة. فلقد وضع أرسطو طاليس بجانب علم الحياة والأمبريولوجيا وبجانب بحثه فى الأخلاق وبجانب مبادئه فى التشريح، مبادئ المنطق الاستنتاجى (Deduction) فإن هذا المنطق الذى يتصرف فيه الفرض وتحتكم فيه المقدمات، من غير أن يزنها اختبار ولا تؤيدها مشاهدة، قد حال دون العلم الصحيح كما عرف فى العصور الحديثة. لأنه أصبح دعامة المعرفة الوحيدة وأساس المقولات اللاهوتية التى ظلت محتكمة فى العقول طوال العصور الوسطى على إطلاق القول. فلما انقلبت آية الحياة فى حدود العصور الحديثة، ونظر الإنسان إلى الحياة باعتبارها آية أرضية، ودعته الحاجة إلى تقييم نوعه بمقدار ما له فى الحياة من سلطة على عناصر الطبيعة التى تنوشه وتتصرف فيه بلا رحمة ولا شفقة، وانقلبت فكرته فى الأساس الذى كانت تقوم عليه المعرفة والغرض الذى ترمى إليه؛ نشأت طريقة المنطق الاستقرائى (induction) القائم على المشاهدة والاختبار، وبالأحرى على الحواس. وكان أول من جرى على قواعده الفيلسوف "ديكارت" القائل بالشك؛ وواضع مبادئه الفيلسوف "فرنسيس باكون" ومصلحه الفيلسوف الأيقوسى المعروف "هيويل" (Whewell) الذى يقرر فى أول كتابه "المنطق الاستقرائى" كأول قاعدة تجزيئية من قواعده.

"الإنسان معلل الطبيعة، والعلم هو التعليل الصحيح"

وليس لنا فى هذا الموطن أن نستطرد إلى سرد التدرجات الدقيقة التى تناوبت على هذا المنطق حتى تحيز على صورته الأخيرة. ولكن حسبنا أن نقول إن أساسه الاختبار وأسلوبه التاريخ. الاختبار الحسى من ناحية. وتعليق درس العلوم على درس تاريخها من جهة أخرى. وإنى لأقول آسفًا، إننا عدمنا نعمة هذا المنطق حتى الآن فى معاهدنا العلمية.

وبمقدار ما بين المنطقين من الاختلاف، نقيس الفوارق الكائنة بين الحضارة القديمة والحديثة. وبالأحرى بين حضارة الاعتقاد وبين حضارة الإثبات، بين حضارة النظريات وحضارة العمليات، بين حضارة الرياضة الفكرية، وحضارة المنفعة. وإن شئت فقل بين حضارة الفلسفة وبين حضارة الإنتاج الصناعى الحديث.

* * *

(١٢) نشوء المذهب الجديد

على هذا المنطق، وكنتيجة من نتائجه، قام أكبر مذهب فلسفى علمى فى العصر الحديث، وهو بلا مراء مذهب النشوء والارتقاء الذى وضعه "داروين" معلم القرن التاسع عشر غير منازع؛ وهو المذهب الذى نريد أن نتخذه قاعدة للتدليل على الأسلوب الذى سوف يؤثر به النشوء والتطور فى مستقبل الفكر الإنسانى.

خيل إلى الكثيرين أن العلامة داروين قد اقتصر عمله فى كتابه الخالد "أصل الأنواع" على أن يثبت بالبرهان العلمى الحديث نظرية فلسفية قديمة. ولقد أثبت الأستاذ "هنرى فيرفيلد أوزبون" الأمريكى وغيره من الكتاب، أن نظرية التطور قديمة نشأت مع بدايات الفلسفة اليونانية، وظلت متنقلة فى العقول خلال كل الأزمان، حتى أسلمت بها الأقدار إلى القرن الثامن عشر فولدت جديدة بأبحاث كاسبار فردريك وولف سنة ١٧٥٩، ولا مارك بكتابه فلسفة الحيوان سنة ١٨٠٩ وداروين بكتابه الخالد "أصل الأنواع" سنة ١٧٥٩ ذلك قرن كامل من الزمان.

ويعتقد الكثيرون فى العصر الحاضر أن نظرية النشوء الداروينية تقتصر على هذا وحده، وأنها إذا غولى فى الأمر وتوسع العلماء فى تطبيقها، أمكن ذلك فى أسلوب النشوء الكونى والعضوى فى الماضى والمستقبل، من غير أن يكون لها أثر عملى فى خلق تصورات جديدة يمكن الوصول بها إلى قواعد تجزيئية تطابق المنطق العلمى الاستقرائى، بحيث يستطاع من ناحيتها توجيه النوع الإنسانى فى الحياة، فردياً واجتماعياً،

توجيها أرشد وأكثر خيراً. والحقيقة أن عظمة "داروين" تمتد بمذهبه الجديد إلى مستقبل النوع الإنسانى على كرة الأرض، بطريقة علمية استقرائية. بل إن مذهب النشوء الانتخابى - وهو فى الواقع مذهب داروين بأحكام القول - ليس بمذهب تأملى نظرى فهو مذهب عملى تطبيقى. وعندى أن لمذهب النشوء طرفين: طرف نظرى أدرك القدماء وأهل العصور الوسطى شيئًا منه، واستطاعوا أن يعللوا به نشوء الكون والتغيرات التى وقعوا عليها فى سطح الكرة الأرضية، وهى فكرة استمدوها من نشوء أفراد الحيوان والنبات. وطرف عملى هو الذى وضع داروين قواعده لأول مرة فى تاريخ العلم. وعلى هذا تقوم عظمة داروين.

نستمد الدليل على هذا من حقائق التاريخ العلمى. فإن التصور القديم فى النشوء لم يستطع أن يمحو من عالم الفكر الإنسانى بضعة أخطاء نفسية أهمها أن الإنسان محور الكون، وأن الكون لم يخلق إلا من أجله. ولقد كان هذا الخطأ النفسى وحده، بلا أخطاء أخرى تشابهه ولا تنزل عنه أثرًا فى دمغ العقل بطابع معين، سببًا حال دون نشوء الأفكار الحرة زمانًا طويلا. ومن هنا يظهر لنا جليًا أن تصور النشوء على وضع أثر أثره المحتوم فى تكوين الفكرة الحديثة، وعلى منحى فتح أمام العقل الإنسانى أبوابًا جديدة لم تفتح من قبل، يرجع فضله الأعظم لمعلم القرن التاسع عشر.

(١٣) قواعد النشوء

ومهما يكن من أمر الذين يحاولون أن يثبتوا قدم مذهب النشوء، فإن القول بأن هذا المذهب من ثمرات العقل الحديث ليس بمطابق للحقيقة على إطلاق القول. أما الحقيقة فهى أن "داروين" قد استطاع أن يستحدث من الفكرة القديمة تصوراً جديداً، أقامة على ثلاث قواعد استقرأها من مشاهد الطبيعة، أما هذه القواعد فهى:

أولاً: التناحر على البقاء.

ثانيًا: الانتخاب الطبيعى.

ثالثًا: بقاء الأصلح.

ولقد أحدث استكشاف هذه القواعد المترابطة ثورة انقلابية فى سير الفكر الإنسانى. لهذا يحق لنا شرحها وإظهار علاقتها بالإنسان وحالاته الحيوية. وأثرها فى تطور الفكر.

* * *

(١٤) تحليل التناحر على البقاء

لقد أوحى إلى داروين بفكرة التناحر على البقاء من بحث كتبه "توماس روبرت مالتوس" فى الإحصاء وازدياد عدد الأحياء بنسبه رياضية. فقد استبان أن الأحياء إذا لم ينزل بها الفناء فى فترات من الزمان، ملأ وجه الأرض نسل نوع واحد منها فى عهد قصير. ولقد ضرب داروين على ذلك أمثالا كثيرة ليس هنا محل ذكرها. أما ما يهمنا الكلام فيه، فالوقوف على تفاصيل الفكرة فى نشوء الأحياء، كما وصفها "داروين" ومن ثم نطبقها على عالم الاجتماع الإنسانى. ولما كان تفصيل الفكرة تفصيلا وافياً أمراً بعيداً عن الامكان فى مثل هذا الموقف، ومفروض أننا جميعا نلم بطرف موجز منها، لهذا نتابع البحث فى تطبيقها على الاجتماع الإنسانى مع مراعاة الإيجاز بقدر المستطاع.

جاء فى الفصل الثالث من كتاب أصل الأنواع؛ وهو الفصل الذى خص به داروين التناحر على البقاء، ثلاث جمل يستخلصها المكب على درس هذا المذهب بسهولة، إذا هو أراد أن يستقرئ ما وراء السطور. قال:

أولا – إذا فرض وجود حيوانين من الفصيلة الكلبية فى زمن اشتد قحطه، فيمكن القول بأنهما يتناحران من منهما يحصل على الغذاء ويفوز بالبقاء. فى حين أن نباتاً فى صحراء يمكن أن يقال بأنه يجالد الجفاف فى سبيل الحياة. أو بعبارة أصح، إنه يعتمد على الرطوبة فى سبيل الفوز بالبقاء.

ثانيا – إن المناخ يلعب الدور الأعظم فى تحديد متوسط العدد الذى يبقى من أفراد الأنواع. والظاهر أن الفصول الدورية التى يفرط فيها البرد أو الجفاف هى أشد الصدمات العنصرية التى تتعرض لها الأحياء.

ثالثا – إذا بلغنا الأقطار القطبية أو الصحارى القاحلة أو قمم الجبال الجليدية، فإن التناحر على البقاء يكون برمته ضد العناصر.

رابعا – كثيراً ما يحدث أن ذهاب أفراد الأنواع فريسة غيرها لاحتياجها إلى الطعام، هو الذى يحدد متوسط عدد أفرادها.

من هذه القواعد البسيطة نستطيع أن نستنتج أن التناحر على البقاء كما تحيز فى عقل داروين، إنما هو على أربع صور مترابطة، ولكنها متمايزة.

أولا – الصورة الأولى: هى التناحر فى سبيل رد الفعل الطبيعى أو مقاومة الأثر العنصرى، وقد نستطيع أن نسميه التناحر العكسى، بأن يحتمل الكائن الحى الحرارة أو البرد أو القواسر الأخرى. بأن يقدر أن يردد عدداً أزيد من الأنفاس، أو يخطو خطوة أزيد. أو يستقوى على التعب الجسمى وأثر اليأس النفسى، أو يستطيع أن يستكشف البيئة ويعرف مركباتها، أى يحللها، لعله يعرف كيف ينتفع بما يبقى على حياته دقيقة أخرى.

ثانيا – الصورة الثانية: وهى التناحر فى سبيل الحصول على الطعام، وقد نستطيع أن نسميه التناحر الإيجابى، بان ينتفع الكائن الحى بأشياء يصلح بها ما يفقده من القوة الحيوية فى مقاومة الأثر العنصرى أو رد الفعل الطبيعى.

ثالثا – الصورة الثالثة: وهى التناحر فى سبيل المكافأة، وقد نستطيع أن نسميه التناحر التكافؤى؛ بأن يعمل كل كائن على حيازة أكبر قسط من المكافأة بين تكوينه وتركيبه وبين طبيعة البيئة الخارجية المحيطة به.

رابعا – الصورة الرابعة: هى التناحر فى سبيل المعادلة الضمامية، وقد نستطيع أن نسميه التناحر التعديلى، بأن يعدل أفراد الأحياء حالاتهم بما تتطلب حاجة الجماعة.

* * *

من هذا التحليل نستطيع أن نجيب على عدد من المشكلات الكبرى التى أمضت العقل الإنسانى قرونًا طوالاً. فإذا تساءلت مثلا ما هى العلاقة بين ظاهرات الدين والجمال والعقل والاقتصاد والأخلاق والاجتماع بعضها إزاء بعض وإزاء الحياة فى مظهرها الكلى؟ أو إذا تساءلت: ما هى نقطة الانفصال فى النشوء الاجتماعى عن كل ما سبقها من مظاهر النشوء التى أدت إليها، أو ما هو الحد الفاصل بين مظهر الطبيعة الاجتماعى ومظهريها العضوى والنفسى مثلا، فإننا لا شك تقع فى تحليل التصور العلمى فى حقيقية التناحر على البقاء، على أجوبة مرضية لهذه المشكلات.

فإن الصورة الأولى من صور التناحر على البقاء، أى صورة التناحر فى سبيل رد الفعل الطبيعى أو التناحر العكسى كما سميناه، إنما تنقلب مع النشوء حاسة دينية رسيسة فى النفوس أو حس بالجمال عميق الأثر فيها. كما أن التناحر فى سبيل الحصول على الطعام، إنما ينشأ عنه الحياة الاقتصادية. والتناحر فى سبيل المكافأة إنما يحدث الأخلاق العليا كضبط النفس والتوجيه الذاتى وطبع الوجدان بطابع معين. فى حين أن التناحر فى سبيل التعادل الضمامى ضرورى للاحتفاظ بالصفات الاجتماعية التى يتركب بها مجموع من السلالات العليا فى الحياة العضوية.

أما الانتخاب الطبيعى وبقاء الأصلح، فنابعان لدى الحقيقة لتصور التناحر على البقاء. وشرحهما يحتاج إلى كثير من الوقت والفراغ. ويكفى أن نقول فيهما إن تصورهما فى عقل داروين أدى إلى فكرة كبرى فى الانتخاب الزوجى بناها على حقيقة وجود الصفات الزوجية الثانوية؛ وهو مبحث فى التاريخ الطبيعى استمدت منه فكرات اجتماعية لها الأثر الأول اليوم فى توجيه الإصلاح الاجتماعى وجهة جديدة.

(١٥) التطبيق العملى

لم نقصد بهذا الشرح أن نستطرد إلى الكلام فى حقيقة المذهب الداروينى الحديث. بل قصدنا إلى التمهيد دون التقرير. قصدنا بهذا أن ندرك التصور الجديد فى العلم النشوئى، وعلاقته بالحياة الإنسانية. ولو أردنا أن نشرح كل وجوه العلاقات

القائمة بين تصور النشوء والحياة، لما وسعنا مجلد ضخم نلم فيه بأطراف موجزة من هذا الموضوع المترامى الأطراف. لهذا نكتفى بأن نظهر علاقة الأبحاث النشوئية بفرع واحد من فروع المعرفة الإنسانية، ليكون مثالا نحتذيه فى بقية الفروع إذا أردنا. ولندرك على وجه التقريب أثر الفكرة النشوئية فى العلم الإنسانى.

قد نحاول أن يكون موضوع بحثنا اليوم فى علاقة الدين والآداب بالنشوء. غير أن هذا البحث، على أنه على صرف، قد يقيم فى الأذهان شكًّا فى حقيقة ما نقصد إليه من كلمتنا هذه. وقد نقصر بحثنا على علاقة الفلسفة بالنشوء. غير أن احتياجنا إلى الغوص وراء مشكلات العقل فى مثل هذا البحث، قد تنبو عنه أسماع الكثيرين ممن نحاول أن نجعل خطابنا معهم قاصر على أوليات عامة نظهر من ناحيتها أثر التطور فى مستقبل الفكر الإنسانى. وقد نبحث النشوء من حيث علاقته بالخلايا الحية وانتقال الصفات الوراثية، أو نشوء الإنسان أو أصل الجماعات البشرية أو الانقلاب الجنينى أو الاستيطان أو الاجتماع أو الأخلاق أو علم النفس أو غير ذلك من فروع المعرفة. غير أن احتياجى فى مثل هذه الأبحاث إلى الشروح العميقة بعض الشىء، جائز أن يعترض عليه من بعض الوجوه، لهذا اخترت أن يكون الكلام فيما كان من أثر التصور الحديث فى النشوء على بحث "التاريخ". وغالب ظنى أنه من المتيسر فى مثل هذا البحث أن نعرف كيف يؤثر تصور النشوء فى تكوين العلوم.

(١٦) حالات تنتج مشكلات

فى سنة ١٩٢٢ – على ما أذكر – نشر الأستاذ المغفور له الدكتور يعقوب صروف مقالا فى التاريخ لأحد الكتاب، فمهد له بكلمات خيل إلى منها أنه يعتقد أن التاريخ علم، على ما يعرف من العلم فى المباحث الحديثة، فكتبت ردًا عليه نشره فى المقتطف، حاولت أن أثبت فيه أن التاريخ مزيج من الأدب والفن. ولا أزال مقتنعا بصحة رأيى هذا.

غير أنى مع هذا كنت شديد الاقتناع بأن من الفنون الأدبية أو الأبحاث النظرية؛ ما يكون فى طور انتقال يتخطاه إلى حيث يصبح علما صحيحا. والحقيقة أن التاريخ

من بين المعارف الإنسانية يجتاز هذا الطور فى العصر الحاضر. فهو على ما أرى علم فى طور التكوين. وهذا ما نحاول إثباته فى هذه الكلمة معتمدين فى ذلك على المباحث الحديثة والتصور النشوئى الذى دمغ الفكر بطابعه الثابت فى هذا الزمان.

* * *

وقعت فى تاريخ الدنيا حوادث إذا تأملت منها؛ لاحت كأنها خيال لا حقيقة. حدث أن وجَّه الأفراد والجماعات هممهم وبذلوا جهدهم فى سبيل نشر دين جديد، فكانت النتيجة أن تكونت حكومة من طراز حديث؛ أو تآلفت جماعة حربية لم يكن لها وجود من قبل. وقد نجد أن الطبقات الحاكمة أو الجماهير المحكومة، قد عمدت إلى رفع المستوى العام من أممهم بالعمل على تنمية الموارد الاقتصادية أو تدعيم السلطة السياسية، فكانت النتيجة قيام دين جديد، بما يقتضى قيام الدين من التقاليد والمذاهب والمبادئ ليحتل المكانة التى كانت تشغلها الميثولوجيا القديمة، وليجدد من حياة الأمم الروحية. وكذلك تقع فى التاريخ على منازعات وحروب قامت بين حكومات، ودارت رحاها حول أشياء معينة، ولكنها انتهت بإبرام معاهدات أو عقود صلح، فضت مشكلات تختلف اختلافا كليا عن طبيعة الأشياء التى قامت من أجلها الحرب واحتدمت نار الجلاد. وعلى هذه القاعدة تجد أن مشكلة العرش فى أمة خلا عرشها من ملك يحكمها، كانت فى التاريخ مثاراً لمنازعات وحروب تناولت أكثر أمم المدنية، فأدت فى النهاية إلى تعديل التخوم الجغرافية التى تحدد بقاع كل أمة من الأمم. وقد تشب خلافات بين أميرين ويكون سببها الوراثة العائلية أو المماحكات السياسية. ولكن الخاتمة تكون من حظ أمم مهملة غير معروفة ولا مذكورة بلسان، تظل سائرة نحو الظفر العالمى، كالحيوانات الحافرة؛ تخترق تحت الثرى أنفاقا، حتى تظهر فجأة، فتحتل المكانة الأولى من نظام الأمم السياسى.

وقد يجد الفلاسفة وأصحاب الجدليات النظرية حيناً فى الترويج لفكرة حديثة، أو وضع قواعد جديدة يقوم من فوقها بناء الفن والعلوم أو تقدم المعرفة عامة أو تدعيم

أسس التربية، وتكون الأمم منصرفة عنهم إلى الحصول على مزايا الاستقلال السياسى أو الديمقراطية والحكم النيابى. ويقع فى حين آخر أن ينصرف السياسيون إلى الدعوة لإدخال الإصلاحات العامة فى نظام الهيئات التشريعية والمجالس الشعبية؛ فينصرف فريق من أكبر الرجال مقدرة إلى الكلام فى اختيار أحسن الأساليب الانتخابية والتمثيل النيابى، ودرس أقوم الصلات التى يجب أن تقوم عليها علاقة الحاكم بالمحكوم، ولكن يقوم فى الوقت ذاته شعور جديد يتناول أكبر مجموع من الأمة، هو فى ذاته عنوان على حياة جديدة تبعثها فى الناس نزعة عقلية إلى البحث وإلى الشك فيما يقوم به نفر منهم تجاه التقاليد، وإلى تذوق الفكرة الحرة، وحرية المناقشة والنقد، فتكون النتيجة خلق صورة حديثة فى الأدب، أو منحى جديد من مناحى العلم.

والواقع أنك لا تستطيع أن ترصد بدايات كل حركة من الحركات النفسية، إذا ما انتهت إلى غايتها. فقد ظهرت حركات كانت فى بدايتها أملاً غامضًا فى تحسين حالة الإنتاج الصناعى أو النجاح التجارى، غير أنها انتهت بتعديل جديد فى القوى الاجتماعية أدى إلى تهذيبات شتى فى شكل الحكم ومدى السلطة الحكومية. وكذلك تجد الأمر عند حدوث التغيير الدينى. فإن وضع أساس دينى يكسب أمة من الأمم ألفة روحية منظمة، يرجع عادة إلى ظهور شخص معين يلعب هذا الدور على مسرح الحياة. ولكنك تجد بجانب هذا أن تحطيم النظم الصناعية والإنتاجية؛ وتقويض دعائم الفن التجارى ومهارة الأخذ والعطاء، كان لقيام هذه الألفة الروحية نتاجًا. وكذلك الحال فى رجال الوطنية والحماس القومى. فقد ترى بعضهم بعد أن حصر مطامعه فى الحصول على الحكم النيابى، ومد سلطة المحكومين على حساب تحديد سلطة الفرد الحاكم. تقاذفتهم نزوات جديدة تملكتهم فجأة وساقتهم إلى غايات لم تكن فى حسبانهم، فكانت النتيجة إعلان الاستقلال التام والانفصال الكامل عن أمة أخرى، أو عن مجموع من الأمم. وقد ينزل فرد حاكم بأمة أقصى ما يمكن تصوره من المضار ويحملها أشد ما تنال الكوارث من الأمم، وتظل الأمة ساكنة هادئة كأن لم يكن شىء مما كان، فى حين تجد أن حكومة أخرى مصلحة، بقدر الإصلاح ما يكون ممكنًا فى حكومات استبدادية، قد ثار عليها الشعب ثورة دموية واستبدل ملكيتها الاستبدادية بحكومة ملكية مقيدة.

وثمة حكومتان تتشاحنان على أيهما تفوز بالغلبة من طريق القوة، وتظلان متشاحنتين حتى تظهر على مسرح الحياة ثالثة مستقلة عنهما نظاما ودما، فترمي بنفسها في غمرات الردود السياسي، فتفض النزاع، ولكن بتقسيم جديد في مدى السلطان السياسي والحدود الجغرافية.

إن الناظرين في أمثال هذه المفارقات الغريبة، التي ليست عندي أكثر من ظاهرات طبيعية عجزنا عن معرفة أسبابها الصحيحة، فنسبناها إلى المصادفة كما هي العادة، قلما يؤمنون بأن هناك نواميس أو سننا ثابتة تحتكم في تسود الأمم وانحلالها. فإذا كانت طبيعة الأشياء الإنسانية قد تبلغ من الغرابة هذا المبلغ، وإذا كانت بلا قانون أو سنن تحكمها، أو روابط ضرورية تربطها، وإذا كان نشوء الأمم وسقوطها، أو ظهور الأديان وفناء الصناعات، أو فقدان الحريات أو قيام النظامات النيابية، عامتها نتيجة حوادث اتفاقية يتعذر التنبؤ بها أو اكتناه أسبابها، فأي مجال يترك في الحياة الإنسانية للغايات أو المثل العليا، ومم تتكون مادة الوحي التي يوحى بها إلى قلب الإنسان ليجلد ويستقوي ويتغلب في معركة التناحر على الحياة؟ وما هو الطريق الذي تستطيع به أمة غذت المدنية وأربت بجهدها الثقافة، أن تحتفظ بكرامتها ومركزها الذي نالته بدماء أبنائها وعصارة أفكاره نابغيها؟ وما هي الوسائل التي تتذرع بها أمة في طور الطفولة والغرارة لتبلغ مبالغ الأمم العظمى في مدارج الرقي البشري؟ وهل هنالك أية فائدة في جهد المهيجين ودعاة الفتنة، أو تضحية الشهداء، أو جمود المقلدين؟ وما هي القيمة الحقيقية للجهد المتواصل، أو ضروب الاحتمال التي يلتذ بها ناشرو الأديان، أو المصلحون الاجتماعيون، أو رجال الوطنية، أو محبو الإنسانية؟

(١٧) التاريخ: مراميه وخصائصه

يتوقع الناس أن يتلقوا أجوبة من المؤرخ فيما لو تسألوا عن آمال النوع الإنساني ومستقبله. غير أن عالم المعرفة قد خضع في العهد الأخير من تطور الفكر لمبدأ "الاختصاص" أو "تقسيم العمل على حسب الكفايات" ولقد اتجه الفكر نحو تجزيء

المعرفة إلى أجزاء أو أقسام، وإخضاع كل قسم منها إلى طريقة من البحث مستقلة عن الأخرى، فكانت النتيجة أن تخصصت العلوم وأخذت مراميها تضيق وهنا على وهن وحالا بعد حال.

ولم تنج الدراسات التاريخية من هذا الأثر. أثر الانفراد والاختصاص، فأخذت ترتد إلى حيث تحدها الحقائق والظاهرات التى تتكون من مجموعها "الحالة الحاضرة" لجماعة من الجماعات. ولقد اضطر المشتغلون بالتاريخ أن يحصروا جل همهم، ويحددوا مسئوليتهم بدراسة المشكلات السياسية التى تتعرض لها الجماعة، أى الحالات الإدارية والدبلوماسية – أى العلاقات الدولية – والحروب والمعاهدات، والتوسع الاستعمارى من ناحية أو انتقاص أطراف المدى الجغرافى من ناحية أخرى؛ وشبوب روح الوطنية أو خمودها، أو الوحدة السياسية أو الانحلال القومى؛ إلى غير ذلك من الحالات. فالمؤرخون لم يعنوا إلا بالنظر فى الظواهر السياسية التى تنتجها الحياة الإنسانية، حتى لقد قصروا على هذه الحالات جل انتباههم وكسروا عليها معظم جهدهم وتفكيرهم. وهم فوق ذلك يتجاهلون أو بالأحرى ينصرفون عن درس المؤثرات التى تفعل فعلها الثابت، وتؤدى إلى نتائجها المحتومة فى حياة الإنسان عائليًا واجتماعيًا وصناعيًا ودينيًا وعقليًا، إلى غير ذلك من المؤثرات المتباينة التى تؤثر فى الحياة الإنسانية على وجه عام وفى النظامات التى تدمغ طابعها الثابت فى جبين المتجهات السياسية. ذلك لأنهم يعتقدون أن درس هذه المؤثرات من واجب غيرهم من الباحثين من رجال الاجتماع والاقتصاد والتربية والنفسيين.

ولا شبهة مطلقًا فى أن مبدأ التخصيص فى تكوين العلوم قد أثر أثره فى تكوين علوم جديدة نماها، وأنشأها بأن حدد مداها وخصص مراميها وأغراضها. فأدى ذلك إلى بلوغ الغايات العملية التى تنتظر من الاشتغال بالعلوم. غير أن هذا التخصيص وتلك التحديات، كان لها من المناقص بقدر ما كان لها من الفوائد. فلقد أحدث هذا التخصيص أثرًا سيئًا فى أن تفقد العلوم ما بينها من روابط الألفة والاتساق والتركيب المزجى، فحال ذلك؛ أو على الأقل تعذر معه، استكشاف مبادئ عامة أو سنن كونية، يمكن تطبيقها تعميما على حالات الحياة الإنسانية، منتزعة من حقائق الطبيعة وظاهراتها.

لقد استطاع التاريخ أن يزود فرعًا حديثًا من فروع المعرفة بجملة من حقائقه المستجمعة، فكان منه "علم السياسة" (Political Science) وبذلك استطاع أن يمد المعرفة الإنسانية بجديد من العناصر أغناها وأوسع من أفقها. غير أن هذا "التخصيص" قد أبعد الباحثين من ناحية أخرى، عن درس آمال الإنسان وأمانيه، وتقدم الحضارات واضمحلالها، وما يمكن أن تربح الإنسانية من حركاتها السياسية، وما يمكن أن تخسر.

وليس الإنسان "بحيوان سياسي" في مجموع غرائزه. ولهذا نجد أن الحكومة لا تستطيع، أو هي تعجز، أن تكون بمفردها مثالا يحتذى أو نبعًا يزود الجماهير بما يتطلعون إليه من السعادة وما يريدون دفعه من الشقاء. ولن يكون قدر من "المعرفة" كافيًا لأن يزودنا بما ندرأ به هذه الشناعات الإنسانية؛ إلا إذا قام على درس كل الشهوات والميول والأنظمة وأوجه الحركة والسكون التي تنطوي عليها صدور الناس. وعلى هذا فلابد من أن يظل التاريخ علما ناقصا، وأن يبقى عاجزا عن أن يحدث شيئا من مستقبل الجماعات ومنقلباتها الشتيتة، أو أن يصور ماذا يكون من السبل التي تتمشى فيها خطا الارتقاء الملائمة لحالة ما من الحالات الاجتماعية، مادام بعيداً عن العناية بدرس الحياة الإنسانية في مجموعها، وظواهرها العديدة المتكاثرة. لهذا يجب على المؤرخ، ليصبح التاريخ علماً أن يلجأ إلى ما توحي إليه به سنن الحياة وظواهر الحياة العضوية. عليه أن يلجأ إلى علم الحياة "البيولوجيا" Biology - فإن هذا العلم لدى الواقع أساس علم الاجتماع الحقيقي. كما أنه أساس التاريخ، إن شاء المؤرخون أن يصبح التاريخ علما. فإن التاريخ إذا أقام على علم الحياة، فانه يصبح قادرا على أن يكون مبادئ تامة جلية محدودة، ينتزعها من خطا التقدم الإنساني، ومن تكوين الجماعات، ومن تطور الحضارات.

(١٨) علم الحياة

إن نشوء العضويات على وجه عام إنما يرجع إلى بضعة أوجه من النشاط الحيوي وبضعة مواد أساسية، وكلها ضروري لنشوء الحياة، بما فيها من الظواهر العديدة. أما البيئة أو المحيط الطبيعي، فكلاهما ضروري لتزويد العضويات بهذه العوامل التي ليست

الحياة إلا نتيجة من نتائجها. ولا يقتصر هذا المحيط الطبيعى على إنه المغذى الأول للعضويات وحارسها الذى لا تغفل له عين، بل إنه مجال نشاطها، كما أنه محل عيشها الذى تتكاثر فيه بالتناسل وإنتاج المثل. وعلى هذا نرى أن الفعل من ناحية، ورد هذا الفعل من الناحية الأخرى، بين العضويات وبين البيئة، هو الذى ينظم كل حالات الحياة فى مدى "الزمان" أو "التاريخ" الذى تظل الأفراد العضوية فيه شاغلة جزءاً من المحيط الطبيعى.

على أننا نجد أن القوى والمواد التى يتكون منها المحيط الطبيعى كالضوء والحرارة والهواء والماء والأرض والمواد الغذائية إلى غير ذلك، ليست فى مستوى واحد من الضرورة لبقاء كل كائن عضوى ونشوئه، بل الحقيقة إن بعضها قد يكون ذا خطر مباشر عليها أو بالغ أقصى الضرر بحاجاتها الحيوية. وفضلاِ عن هذا فان بين بعض العضويات وبعض علاقات قد تكون ودية، وقد تكون عدائية. بيد أن تفاعل قوى الطبيعة وما يترتب على تفاعلها من النتائج، مفيدة أو ضارة، موافقة لمطاليب الحياة أو غير موافقة، هى التى تحتكم فى نشوء كل فرد من أفراد العضويات ونمائه على مقتضى السنن المعروفة فى علم الحياة. وعلى هذا تجد أن صورة كل كائن عضوى وخصائصه، إنما تتوقف فى مجموعها على طبيعة هذه القوى العنصرية، ومقدار تأثيرها شدة وضعفاً.

ففى عالمى النبات والحيوان تجد أن تباين الصور والألوان، والتركيب والخصائص الظاهرة، وعادات الحياة والمأهل، وحركة الأطراف والأعضاء الأخرى، وكذلك طرق التناسل والتربية، جماعها يخضع لتغاير حالات البيئة أو المحيط الطبيعى، بل لابد من أن تكافئه مكافأة تامة فالنباتات والحيوانات الأرضية والمائية، لكل منها وسائله الحيوية وطرقه الخاصة به، كما أن لكل منها الصورة الجسمية التى تكافئ مآهلها المختلفة وتوافق محيطها. وكذلك النباتات والحيوانات التى تعيش تحت سطح الأرض وقد ندعوها اصطلاحا "النفقية" – Terrestrial – فإنها تعرض لنا صوراً أخرى من الخصائص والصفات، توافق مختلف الظروف التى تعيش مكتنفة بها.

ولا يتوقف وجود الحياة وحفظ النوع على حياة العضويات الفردية وحدها، بل الحقيقة إن كل مظهر من مظاهر الحياة إنما يتأثر بالمحيط الطبيعى الذى يكتنفها. فإن فعل القوات الطبيعية المتشابك الأطراف، ومحاولة كل كائن عضوى أن يستفيد من البيئة على مقتضى حاجاته وضرورات وجوده، وتهذيب أعضائه من طريق تمثيل المواد التى يغتذى بها، عامة هذه الأشياء وكثير غيرها؛ تنتج فى العضويات ضروباً خاصة من النماء، وصوراً بعينها من النشوء، ولا جرم أن حياة كل كائن عضوى وشخصيته إنما تحكمها وتؤثر فيها هذه العوامل والنظامات الثابتة، كما تؤثر فيها مجموعة الحالات الطبيعية التى تنشأ مع نشوء حاجات كل كائن لأن ينمو ويتطور. وكذلك الحال إذا رجعت إلى تاريخ كل كائن من العضويات. فإنك تجد أن ضروب التهذيب التى تقع فى عالم الحياة والتى تخضع فى جل الحالات لتنافر العضويات من ناحية، ثم تآلفها من ناحية أخرى؛ كما تخضع لمختلف صور تلك القوى المتشابكة التى تخلقها معركة التناحر على البقاء الدائمة فى الكون، لها أثرها ولها دورها الذى تلعبه على مسرح التاريخ العضوى.

فإنك تجد أن كل كائن من العضويات لا يستطيع أن يحقق كمال شخصيته فى الوجود، مستقلا بحياته استقلالا تاما عن بقية العضويات. فإن القوى العالمية فى مجموعها وفى تشابك حلقاتها وتخالط صلاتها، هى المرجع الذى تعود إليه كل ظواهر الحياة فى كل كائن عضوى، حتى إنك لتجد أن نشوء كائن عضوى (والمقصود هنا النوع لا الفرد) وحريته ورقيه أو انحطاطه مرتبط كل الارتباط بنشوء غيره من العضويات وحريتها ورقيها وانحطاطها وهذه الحقيقة الأساسية تنطبق تمام الانطباق على عالم الحياة الإنسانية.

(١٩) الحياة الإنسانية

تخضع الحياة الإنسانية لما تخضع له بقية الكائنات العضوية. تخضع لتأثيرات القوى والمواد الطبيعية. كما أن هذه القوى والمواد الطبيعية تتحكم فى حياة الإنسان،

بل وتحكمها على قواعد ثابتة. فإن نماء الإنسان ونشوئه وحريته، إنما تتوقف على منتوج الصلات المتبادلة القائمة بين المؤثرات المختلفة التى يختص بها المحيط الاجتماعى والمحيط الطبيعى. فإن تفاعل القوى الطبيعية بآثارها، حسنة أو سيئة، مفيدة أو ضارة، هو الذى يخص كل كائن بشرى بصورة معينة، كما يزوده بقوى عقلية وأدبية خاصة، هى نصيبه من الطبيعة غير منازعة فيها، ولا مرغمة عليها.

من هنا نجد أن تكوين الجماعات وتأسيس الحكومات، وتنظيم طرق التعليم والتربية وتقدم الآداب، وإقامة قواعد الدين ومراسمه العملية، وعلى الجملة خلق كل المعاهد والنظامات. وكل مظاهر الحياة الإنسانية، إنما تتأثر وتتهذب بما فى المحيط من الفواعل الاجتماعية والطبيعية؛ وتتباين بتباين الظروف التى تترك أثرها الثابت فى البيئة. شأن الحياة الإنسانية فى هذا، كشأن النباتات والعضويات الدنيا التى تتباين تراكيبها أكبر التباين وتختلف خصائصها أشد الاختلاف، حتى تحوز من المكافأة ما يوافق العوامل الكونية المختلفة. فإن اختلاف ظواهر الحياة البشرية وخصائصها، باختلاف مجموعة المؤثرات التى تكتنفها، يتجلى ظاهراً بيِّنًا فى تباين طرق الحياة ووسائلها. وبهذا يحتفظ الإنسان ببقاء نوعه وشخصيته الإنسانية، منصبة فى قوالب شتيتة، جماعها يكافئ الحالات المتباينة التى يتضمنها المحيط اجتماعيا وطبيعياً. وعلى هذا نرى أن الدين والحكومة والآداب، وبقية الظواهر التى تختص بها الحياة الإنسانية، تكتسب بهذه الطريقة خصائص متباينة شكلا وروحا لدى وقوعها تحت تأثير مختلف العوامل والظروف.

إن الباعث الوحيد الذى يضطر الإنسان إلى الخضوع للاعتبارات الاجتماعية والطبيعية، هو حاجته القصوى إلى التوفيق بين ظواهر الحياة ووسائلها، وبين ضرورات التناحر على الحياة. فالحركات السياسية والدعوات الدينية، وتأسيس المستعمرات؛ وتشييد قواعد الإنتاج الصناعى، وغير ذلك من ظواهر الحياة كلها، تخضع لعديد وافر من القوى الاجتماعية والطبيعية والنفسية التى تخضع لها الحياة الإنسانية فى وجودها الكونى. وعلى هذا نقضى بأن نشوء الأمم وتقدمها وتحررها واستقلالها؛ أو استعبادها وانحلالها،

لا يتوقف على حاجاتها التى يستعصى عليها الحصول عليها لتتقدم وتترقى لاغير، كما أنه لا يحدث بديًا بفعل خصائصها الحيوية وحدها، بل يرجع إلى مجموعة عوامل كونية، لو استطعنا اكتناهها، استطعنا أن نخلق من التاريخ مقياسا علميا، نقيس به على الوجه الأكمل مستقبل الأمم والشعوب.

وعلى الجملة نقول بأن سعادة أية جماعة من الجماعات الإنسانية أو شقائها، كما أن نماءها أو انحلالها، وتمتعها بحريتها أو حرمانها نعمة الحرية، وإجمالا غاية كل أمة من الأمم ونهايتها، تتأثر بتفاعل كل القوى الكونية التى تحيط بالحياة الإنسانية. وهذه القوى تظهر فى أقوى مظاهرها من طريق الصلات الدولية؛ التى تقوم فى كل عصر من العصور، وتتركز هذه القوى من حول "مركز الجذب" الاجتماعى، ونعنى به أقوى ميل دولى نحو شىء بعينه. من هنا نجد أننا إذا أردنا أن نتفهم حالات أية أمة من الأمم، فإنه من الضرورى أن نحيط بالحالات القائمة فى عالم الحياة الإنسانية فى زمان معين، وأن ندرس بتدقيق وأناة، آثار القوى الطبيعية والاجتماعية التى نشأت من تخالط العلاقات التى قامت بين أمم مختلفة من الناحية الاجتماعية والاقتصادية والعقلية والسياسية.

(٢٠) النتيجة

عن الحقائق التى يزودنا بها التاريخ بعد أن يتخذ من علم الحياة - البيولوجيا - دعامة يقوم عليها، ستكون ولا شك من الفائدة لعالم الاجتماع بقدر ما نجنى من فوائد العلوم الرياضية الآن فى تركيز قواعد المدنية. والحقيقة إنه ليس من الظواهر المختلفة التى تتجلى فى حياة السلالات البشرية والأمم، ما هو خاص بأمة دون أمة، أو قوم دون قوم. ذلك لأن هذه الظواهر فى مجموعها نتاج التأثيرات المتبادلة القائمة بين الأمم. لهذا نجد أن مثل الأخلاق القومية؛ إنما تتشكل العلاقات الدائمة والصلات القائمة بين الجماعات فى عالمى الحياة والفكر.

ونجد من ناحية أخرى أن هذه العلاقات الدولية التى تتجلى فى الهجوم والدفا ع، والحرب والسلام، تظهر فى مظاهر تختلف باختلاف الزمان والمكان. وبذلك ينشأ عنها قوميات متباينة منها تتكون السلالات البشرية، ومنها تنشأ المثل الأخلاقية الشتيتة التى تختص بها كل سلالة من السلالات.

ونجد من جهة ثالثة أن مظاهر الحياة التى تنشأ عنها المثل القومية المختلفة والأخلاق الشعبية المتباينة، فى تغاير مستمر من حيث الصورة والروح، تبعًا لتغاير الحالات الطبيعية التى يختص بها المحيط أو البيئة.

وما دام فى الإنسان قدرة على أن يكافئ بين حاجاته وأوجه نشاطه، وبين الظروف المتغايرة التى يتكون منها ما نسميه المحيط من الناحيتين الطبيعية والاجتماعية، فمجال الأمل واسع فسيح فى تقدم الإنسانية.

حماية الطالحين

بحث علمي اجتماعي(*)

فى أواسط القرن التاسع عشر، أصابت العلم هزة من تلك الهزات العنيفة التى تغير مجرى الفكر، وتقلب آيات العلم بعد أن يخيل إلى الناس أن المعرفة قد قامت على قواعدها الرسيسة، رأساً على عقب. ففى سنة ١٨٥٩ نشر العلامة شارلز روبرت داروين كتابه "أصل الأنواع"؛ فأقام الحجة البالغة على أن الأنواع تنشأ فى الطبيعة بعضها منظور عن بعض على مر عصور متطاولة، وأن نشوء الحياة من فوق الأرض موغل فى القدم.

ولقد أقام داروين نظريته على ثلاث قواعد أولية، هى التناحر على البقاء، والانتخاب الطبيعى، وبقاء الأصلح. أما التناحر على البقاء فاصطلاح مجازى يؤدى فى أوسع مدلولاته معنيين: فإما أنه يدل على العلاقة القائمة بين الأنواع الحية العائشة فى بيئة ما، إذا ما اتجهت الأسباب العاملة على بقاء نوع إلى إبادة آخر أو إفنائه، وإما أنه يدل على الجهد الذى يبذله الأحياء فى سبيل الحصول على مقومات الحياة، كمقاومة العوامل والمؤثرات الفنية للأفراد أو المبيدة للأنواع. أما الانتخاب الطبيعى فمحصله أنه يبقى من أفراد الأنواع أو السلالات أقدرها على الحياة فى بيئة ما، وأن تفنى غير القادرة منها على البقاء. ولما كانت القدرة على البقاء وتخليف المثْل، إنما ترجع إلى صفات حيوية تتأصل فى الأحياء، نشأ بالانتخاب الطبيعى تدريجياً على مر الأزمان

(*) مجلة الرسالة، عدد يونيو سنة ١٩٣٦ (المحرر).

سلالات وأنواع جديدة ممتازة بصفات معينة ثابتة. وقصد باصطلاح بقاء الأصلح أن الأحياء تتكاثر بنسبة رياضية. أى بنسبة ١٦:٨:٤:٢ وهكذا؛ فإذا لم يهلك معظم نتاجها بعوارض طبيعية، ضاقت الأرض عن أن تسع الأحياء؛ ولذا لا يبقى من الأحياء إلا أصلحها أو أقدرها على البقاء ومقاومة العوارض. وما "بقاء الأصلح" فى الواقع إلا اصطلاح يراد به إيضاح عمل الانتخاب الطبيعى المقتضى أن الأحياء التى هى أكثر صلاحية للبقاء فى بيئة طبيعة تظل حية لتنتج أمثالها، فى حين يفنى غير الصالح منها. على هذه القواعد الثلاث شرع داروين مذهبه الذى غيَّر اتجاه العلم الطبيعى برمته فى أواسط القرن الماضى. أما الذين أكبوا على دراسة الاجتماعيات فقد تساءلوا: إذا كانت سنة الطبيعة الثابتة تقضى، لخير النوع وبقائه واحتفاظه بمستوى خاص من الحيوية والقدرة على مجالدة الأعاصير والأعداء، بأن يفنى الطالح من نتاجه وألا يبقى إلا الصالح، فإن المدنية الحديثة بما تحوط به الطالحين من أسباب الحماية من الهلاك والفناء، إنما تقاوم سنة الطبيعة الثابتة، تلك السنة التى تقضى بأحد أمرين: فإما هلاك يصيب الطالحين؛ ليفوز الصالحون بتخليف النسل؛ فيحتفظ النوع بحيوية وبمثله العليا من حيث القوة والجهد، وإما فساد يصيب طبيعة النوع بالإبقاء على الطالحين الذين يورثونه كل الصفات التى يدركها الإحيائيون بين الأطلح والأصلح.

ولنضرب لذلك مثلاً نقتطعه من حالاتنا الاجتماعية. فلقد استطاع الفلاح المصرى أن يقاوم ثلاثة أشياء، تسلط واحد منها على شعب غلت يد الطبيعة عن تزويده بمزايا الانتخاب الطبيعى، كافية للقضاء عليه: فساد الحكومات، والأمراض، والحروب، فلقد توالت على هذا الفلاح دورات من استبداد الحكومات منذ عهد الفراعنة إلى الآن، لا يروى تاريخ أية أمة من الأمم لها شبيهاً. وازدياد عدد السكان فى مصر إلى عشرين مليوناً فى عصر من العصور إلى ثلاثة ملايين فى عصر محمد على، دليل قاطع على عظم ما عانى هذا الشعب من عوامل الإفناء، وبرهان على ما فيه من حيوية استمدها من البيئة الطبيعية ومن حالات المعاشية التى ظلت متروكة لحكم الطبيعة فيه الآلاف من السنين. وليس لى هنا أن أتكلم فى الأمراض التى سكنت جسم هذا الفلاح منذ أقدم

العصور وأخصها (البلهارسيا)، وقد استدل على وجودها بالموميات المحنطة من أقدم العصور: أما الحروب، فيكفى أن تعرف أن الجيش المصرى حارب فى خمس وأربعين وقعة تحت لواء قائدنا العظيم إبراهيم وحده فى فترة لا تزيد على ثلاثين عاماً. فما بالك بالعصور التى هدمت فيها الإمبراطورية المصرية ثم بنيت على أكتاف هذا الفلاح منذ ستة آلاف خلون من الأعوام؟

هذه الظاهرة تحملنا على أن نتساءل: ما هو السر الذى جعل هذا الفلاح على ما فى أسباب حياته من عوامل الإفناء يصمد لعوادى الدهر والطبيعة فلا ينقرض ولا يبيد، بل تراه اليوم وقد خرج من معارك التناحر على البقاء منصوراً، وعلى ضفاف نيله المقدس سبعة عشر مليوناً يفلحون أرض مصر، ويتطلعون إلى أسمى المثل التى أوجدها التصور الديمقراطى الحديث؟

قد يتفق أن يقول بعض الذين لا يقوون على وصل أسلوب التفكير العلمى بأسلوب التفكير الاستقرائى إن ذلك راجع إلى صفات خصَّ بها الشعب المصرى دون غيره من شعوب الأرض التى عاصرته. وقد يكون فى هذا الكلام بعض الحق، فإن للصفات الخلقية التى تتصف بها بعض الشعوب أثراً فى ذلك. ولكن إذا نظرنا فى الأمر من الوجهة الطبيعية الصرف، ألفينا أن السبب راجع إلى أن هذا الشعب قد ترك للطبيعة معرضاً لعواملها خاضعاً لقوانينها الحديدية منذ أبعد العصور. وظلت الطبيعة تتولى إنساله بالانتخاب الطبيعى فتفنى غير القادر منها على البقاء، وتبقى فى حلبتها الصالحين للبقاء، فاستطاعت بذلك أن تحفظ على هذا الشعب قدرا من الحيوية ظل ثابتًا على مدار العصور. وقد ترى هذا الفلاح اليوم بسحنته السفعاء وجسمه النحاسى، فما تقرأ فيه من آيات إلا آية الطبيعة خطت على ملامحه الهادئة؛ أما وداعة أخلاقه وصبره واحتماله وحدة نظراته وذكائه الموروث، فتحملك لأول وهلة إذا ما نظرت إليه أن تقول: هو ذا ابن من أبناء الطبيعة لم يَدْخلْ فى فطرته بعد شىء من تزوير المدنية.

ولا شك عندى فى أن تزوير المدنية لابد من أن يدرك فلاحنا بعد عهد قصير، فقد علت الصيحة فى هذا العصر بوجوب النظر فى ترقية الفلاح اجتماعيًا.

أما إذا كان الذين يصيحون هذه الصيحة لا يقصدون بها إلا أن يخرج الفلاح من تلك البيئة التى نشأ فيها إلى بيئة مزورة ندعوها المدنية، بأن تغل يد الطبيعة عن أن تدرك منه أغراضها الانتخابية، وأن نعمل على حماية أولئك الذين كتبت عليهم الطبيعة آية الفناء بأسباب اصطناعية، فإن ذلك سوف يكون أول عهد الفلاح بفقدانه الحيوية التى استمدها من الطبيعة على مدار العصور وعلى توالى الأحقاب. ولم أدرس بعد كيف نستطيع أن نحمى فلاحنا من مفاسد المدنية التى تقضى بإبعاده عن حكم الطبيعة فيه، وإنما أقول إن كل إصلاح اجتماعى لا يعوض على الفلاح ما سوف يسلب من فعل الطبيعة، إصلاح هو إلى الفساد أقرب شيء.

ولقد بحث هذا الشكل الاجتماعى فحول من معاصرى الاجتماعيين، وزكّى بحوثهم فئة من كبار الإخصائيين فى أوروبا وأمريكا، ولقد بان لهم بأجلى دليل أن الحماية المصطنعة التى حدّ بها العلم من فعل الطبيعة فى الطالحين، أى غير القادرين على البقاء فى البيئة الطبيعية، لولا تلك الحماية، سبب من أكبر الأسباب التى ولدت ما يظهر على أكثر شعوب الأرض من مظاهر الهرم والضعف الحيوى، حتى لقد لجأت ألمانيا وغيرها من ولايات أمريكا المتحدة والجزر البريطانية التى تعقر طبقات خاصة من المجرمين والمعتوهين والفاسدين توصلا إلى طريقة عملية يعوضون بها على الأحياء شيئا مما فقدت بالحماية المصطنعة من فعل الطبيعة والخضوع لسنتها الثابتة.

من هذه البحوث بحث ألقاه لورد "دوصن Dawzan" فى الجمعية الطبية بمدينة يورك نشر بعنوان "الطب والتقدم الاجتماعى" تساءل فيه عما إذا كانت النزعة التى تنزع بنا إلى حماية كل الأطفال الذين يولدون من قضاء الطبيعة فيهم، مهما كانوا طالحين غير قادرين على البقاء بغير حماية فعلية، أمرًا مناقضًا لما تنشد من ارتقاء السلالات البشرية وخيرها فى مستقبل العصور. ففى خلال ستين عاما انخفضت نسبة الوفيات بين الأطفال من ١٥٦ فى الألف إلى ٦٠ فى الألف، ونزلت فى الأطفال الذين هم فوق الخامسة من ٦٨ إلى ١٨ فى الألف، وزاد عدد السكان فى خلال هذه (الفترة ١٨٧٠-١٩٣٤) خمسين فى المائة عما كان قبلا.

على أننا نستطيع أن ندرس الظواهر التى تنشأ عن مثل هذه الحالات، إذا رجعنا إلى أنواع أخرى تعايشنا فى الطبيعة. فقد نرى أن الأنواع الأخرى، غير النوع البشرى، وغير الأنواع الداجنة التى يكثرها الإنسان لأغراض له فيها، تحتفظ بنسبة ثابتة فى الأعقاب، أى فى تخليف النسل، وأنه كلما أخذت نسبتها فى الزيادة العددية، سلطت عليها الطبيعة عوامل تردها إلى النسبة التى لا نسمح بأكثر منها، فقد لوحظ أن ازدياد عدد نوع من الأنواع يصحبه دائما ظهور أمرين: إما زيادة فى عدد الأنواع المفترسة، وإما ازدياد فى الأمراض. وفى هذه الحالة لا يبقى من أفراد الأنواع إلا أقدرها على البقاء وأصلحها لأعقاب نسل يرث ما فيها من صفات تمكن النوع من الاحتفاظ بذاته، فإذا صدت الطبيعة عن أن تقضى فى نوع بحكمها هذا، ترتب على هذا انحطاط يظهر فى أعقاب هذا النوع.

والمثل على هذا عديدة، نقتصر على ذكر مثالين منها، فقد حدث أن حاول أهل سويسرا أن يحموا نسل حيوان يكثر فى جبالهم يدَعى (الشموا) **Chamois** وهو فصيلة من الأنعاميات **Ungulata** لها قيمة تجارية، فأسروا عدداً منه فى داخل مكان متسع أحيط بكل أنواع الحماية، وبخاصة من الذئاب التى هى أنكى أعداء هذا الحيوان. فكانت النتيجة المحتومة أن ظهر فى هذا النسل المأسور صفات انحطاطية بينة، وكثر فيه عدد الأفراد المهزولة الضعيفة، وبدت عليه كل علامات الانحلال الحيوى، حتى اضطر المربون فى النهاية أن يدخلوا إلى مكان الأسر عدداً محدوداً من الذئاب المفترسة، فوجدت هذه الذئاب فى الأفراد المنحطة فرائس يسهل اقتناصها؛ وبعد قليل استعادت البقية الباقية كل الصفات المثالية التى يمتاز بها النوع فى مرابيه الطبيعية.

أما فى زيلاندا الجديدة، فقد تكررت هذه الظاهرة بينها، والمعروف أن هذه الجزر من أمثل بقاع الأرض مناخًا وطبيعة لتربية الأنعام خاصة، وذوات الثدى عامة، ذلك بأنها خالية من الحيوانات المفترسة خلوًا تامًا. فلما أن استوطنها الإيقوسيون حسن لديهم أن يدخلوا إليها عدداً من الغزال الأحمر الذى يعيش فى جبالهم العليا، فكانت لهذا الحيوان أمثل مباءة، فتكاثر واكتنز لحمًا، ولكن بان لهم بعد قليل من الزمن أن

النوع الذى جلب من إثيوبيا مملوء بالحيوية، ومحتفظ بأسمى الصفات التى يتسم بها فى مرابيه، قد ظهرت بينه أنوا ع انحرفت عن صفات النوع المثالية. فكانت أضعف بنية وأقل مقدرة على العدو، وقد شوه منظرها الخارجى بصفات لم يكن لها من وجود فى أسلافها، أما الدواء فكان إدخال عدد من الذئاب المفترسة القوية إلى الجزر، كانت عدة الطبيعة فى القضاء على الطالحين من نسل هذا الحيوان، فاستردت البقية الصالحة، بعد فناء غيرها، كل الصفات الحيوية التى يتصف بها النوع فى مرابيه.

أمام هذه الحقائق أخذ المصلحون يفكرون فى تلك الوسائل التى يحاول بها دعاة المدنية والإنسانية أن يصلوا من طريقها إلى حماية كل الأطفال الذين يولدون، أليس فى الإفراط فى اللجوء إلى هذه الوسائل معاندة للطبيعة بأن نكثر من نسل أناس يتصفون بالضعف الأدبى والعقلى والطبيعى؛ مثلنا فى ذلك مثل أولئك الذين أرادوا أن يغالبوا الطبيعة فى تربية الشموا والغزال الأحمر؟

وحجة الذين يميلون إلى الأخذ بالميول الإنسانية فى مثل هذه البحوث العلمية، أن نسبة الزيادة فى عدد السكان آخذة فى التناقص شيئًا بعد شىء، وقد تقف عند حد خاص بعد زمن وجيز؛ فلا سبب إذن للانزعاج والتشاؤم؛ غير أن هؤلاء إنما تغيب عنهم حقيقة رئيسية، هى أن نسبة زيادة عدد السكان إن كانت قد أخذت فى النقص، فإنه نقص معكوس للآية، ففى منتصف القرن التاسع عشر كان التجار وأصحاب الحرف الفنية من ذوى الأسر العديدة الأفراد، فى حين أن كبر أسر رجال الدين كان مضرب المثل، فإذا وعينا أن متوسط عدد أفراد الأسرة فى أمة تريد الاحتفاظ بكيانها لا ينبغى أن يقل عن أربعة أنفس، ذاكرين أن هنالك أسرًا قد تظل عقيما، وأخرى تصاب بالثكل، وعلمنا أن عدد الأسرة فى طبقتى الأطباء ورجال الدين لا يزيد عن اثنين، علمنا أن اطراد النقص فى عدد السكان، إنما هو اطراد عكسى. ذلك بأن هذه النسبة تقيد الطبيعة من ناحيتين: الأولى أعقاب النسل بالنسبة الطبيعية؛ والثانية عدم تزويد الطبيعة بمادة للانتخاب، إذ تغربل الناتج لتبقى على الأصلح.

هذه هى الحالات التى يقع تحت سلطانها إنسان القرن العشرين، فهل من سبيل إلى اتقائها؟ يقول لورد "دوصن" إن اتقاءها مرهون على شرطين: الأول نشر المعلومات التى تتعلق بضبط النسل: والثانى التعقير الاختيارى. أما الشرط الأول، وهو شرط قد تحقق منه شطر عظيم بذيوع الوسائل التى تضبط النسل، فإن عليه اعتراضاً ذا خطر عظيم، هو أن الذين يجنحون إلى ضبط النسل، إنما هم أولئك الذين نعتبرهم زهرة المجتمع الإنسانى من أصحاب العقول الراجحة والمزايا الفذة، فى حين أن غيرهم من الطبقات الدنيا والطالحين يتناسلون جهد ما تبلغ استطاعتهم. وفى ذلك مشكل هو بذاته أنكى من حماية غير القادرين على البقاء بالطرق الاصنطاعية، فإن قلة نسل الأولين وازدياد نسل الآخرين مفسدة سوف تسرع ببعض الجماعات إلى درجة من الانحطاط.

* * *

التعليم والحالة الاجتماعية
فى مصر(*)
(١)

قرأت فى العهد الأخير تقريرين عن التعليم فى مصر، كتبهما عالمان استقدمتهما وزارة المعارف، لينظر كل منهما فى ناحية خاصة من نواحى التعليم ودرجاته، وأفضى كل منهما بآراء ناضجة فيما كلف به من بحث. فكتب مستر مان مفتش المدارس وكليات المعلمين بإدارة المعارف بإنجلترا تقريرًا مدعمًا بالإحصاءات فائضًا بالأفكار والنظريات، وكتب مسيو كلاباريد أستاذ علم النفس فى كلية العلوم بجامعة جنيف تقريرا آخر عمد فيه إلى نظريات حديثة فى علم النفس والتربية لا نعلم مقدار ما فيها من خطأ أو صواب، لأن الحكم على مثل هذه الأشياء يجب أن يرجع فيه إلى أهل الاختصاص، وإن كانت النظرة العاجلة التى ألقيتها على هذا التقرير قد أقنعتنى، وقد أكون مخطئًا، بأن نظريات كلاباريد ربما تكون قد أسلمت به إلى نتائج لا يؤيدها الواقع ولا تسندها الحقائق التى يعرفها كثير من المصريين معرفة أولية لا تحتاج إلى نظر علمى ولا إلى استنتاج من مقدمات.

هذا إلى أن العالمين الأوروبيين إن كانا قد بحثا فى التعليم المصرى، كل من ناحية اختصاصه، فإن بحثهما إنما جاء قاصراً على الدائرة التى عينتها له وزارة المعارف وفى ضوء المعلومات التى زود بها، وفى الحدود التى رسمت للتعليم فى مصر منذ

(*) مجلة الرسالة، عدد يناير سنة ١٩٤٦، والأعداد التالية له. (المحرر).

خمسين سنة مضت. فإن كانا قد أحسا بشيء من النقص، أو وقع لهما شيء يستحق النقد، فإنما وقع لهما فيما هو داخل في هذه الحدود أو مشمول بها. فلم ينظر مثلا فيما يجب أن يؤدى التعليم فى مصر من حاجات الحياة العامة فيها، وفى علاقة التعليم بالحالات الجديدة التى تكتنف الحياة المصرية فى تطورها الحديث. على أن هذا لا ينزل من مكانة ما كتب العالمان الفاضلان أو يقلل من قيمة آرائهما. فإن المصريين أنفسهم أحق بأن يتلمسوا مكان النقص الذى يحسونه فى التعليم من ناحية علاقته بالحياة عامة، وبالحالة الاجتماعية خاصة.

ومهما يكن من أمر الباحث الأوروبى فى الشئون المصرية، ومهما يكن من علمه وتمكنه فيه، فإنه من المتعذر عليه كما قال مستر مان فى تقريره أن يلم به إلمام المحيط بالحقائق الأساسية التى يحس بها المصريون أنفسهم من غير استعانة بآراء أو نظريات.

ذلك بأن لكل أمة إحساساً بما يعتورها من نقص لن يفقه الغريب عنها شيئًا من خصائصه إلا بالجهد الشديد وطول التأمل والتفكير. مثل ذلك أن التقريرين اللذين وضعهما العالمان الأوروبيان لم يلمسا الحقائق الأولية فى حياتنا الاجتماعية وعلاقتها بالتعليم، ذلك فى حين أن كل مصرى يشعر شعوراً عميقًا بأن عصراً من عصور التطور الفكرى قد آذن بأن تشرق شمسه فى سماء مصر، وأن عصراً آخر قد أخذ فى الأفول. أضف إلى ذلك أننا نشعر بأن حالاتنا الاجتماعية قد اتجهت فى تطورها متجهاً ألقى على التعليم فى مصر عبئًا جديداً لم يشعر به آباؤنا، وقد نشعر بعض الأحيان بشيء من القلق، وقد نشعر بأن هذا القلق قد يتضاعف بعض الأحيان حتى ليذهب بالبعض إلى حد اليأس من مستقبل آلاف الطلبة الذين يتعلمون اليوم فى المدارس وتخرجهم فى الكليات زرافات كل عام. بل إننا أخذنا نشعر بكل ما شعر به الأستاذ هنرى جيمس عندما قال: إن الاحتفاظ بحالة اجتماعية ثابتة الدعائم قوية الأركان فى جمعية يكتب على المتعلمين فيها عيش الفقر والذلة، لأمر فيه من البعد عن حقائق الطبع البشرى بقدر ما فى محاولتك بناء هرم يرتكز على رأسه لا على قاعدته من بعد عن حقائق الطبيعة الكونية.

ولقد يمارى مفكر فى أن ذلك الشعور العميق الذى يكتنف تفكير الكثيرين من المصريين، إنما له أسبابه الغامضة البعيدة عن إدراك الذين لا يفكرون فى التعليم إلا بقدر ما يفكرون فى أداة تخرج متعلمين، ولا يزيد خطره فى نظرهم عن خطر آلة تخرج أحذية أو لفافات تبغ فى نظر عامل يجهل حقيقة الآلة التى يديرها، ولا يعرف عنها إلا أمرين: شكلها الظاهر، وثمرها الذى يجنيه منها.

على أن الثمر الذى أخذنا نجنيه من أداة التعليم عندنا قد جدت عليه ظاهرتان جديدتان: الأولى أن طعمه قد أخذ يتغير، والثانى أن صنفه أخذ ينحط مع كثرة الإنتاج. ولاشك فى أنهما ظاهرتان يعلل بهما كثير من الظواهر الاجتماعية التى تمر علينا فى كل يوم صور منها، وأخصها كثرة العاطلين من المتعلمين، والجهد الذى يلقاه المجدون منهم فى تحصيل رزقهم الحلال.

ولا ريب فى أن هذه الظاهرات ترجع إلى أسَباب أخذت تتجمع منذ أكثر من نصف قرن من الزمان، حتى أفضى بنا التطور إلى الحالة التى تكتنفنا اليوم. ولما كان الغرض الذى أرمى إليه من نشر هذه المقالات، إنما يتجه إلى وصف العلاقة التى تقوم اليوم بين التعليم والحالة الاجتماعية والمهمة الكبرى الملقاة على عاتق التعليم فى تنظيم الحالة الاجتماعية ورد الأخطار التى قد يتعرض لها المجتمع المصرى بقدر ما فى مستطاع التعليم أن يدرأها منها، وجب أن أظهر أولا أن أشد الأخطار التى يتعرض لها الكيان الاجتماعى فى مصر من ناحية التعليم أن الشاب المتعلم فى مدارسنا العليا يفقد مع التعليم استقلاله الذاتى، باعتباره قوة لها حقيقة مستقلة عن القوى الأخرى التى تكتنفها، وقد يشعر بذلك الشاب المتعلم، وقد يشعر به الذين يعلمون أولادهم، حتى لقد نجد أن بعض القادرين على التفكير ينظرون نظرة تشاؤم إلى المستقبل القريب، وإن لهم فى ذلك لحقاً، وإن لهم فى تشاؤمهم لأسبابا تبرره وحقائق تعلله، ومن أجل أن نظهر تطور الحالات التى أفضت بنا إلى هذه النتائج ينبغى لنا أن نذكر حقائق خمسا نرجع فيها إلى تاريخنا بعض الشىء:

أولا: حكمت مصر منذ أبعد العصور على نظام تباين الطبقات الاجتماعية، وعلى أساس الفوارق فى الحقوق العامة، غير أن الطبقات أخذت تتقارب حقوقها الطبيعية وتنتفى من بينها الفوارق من عهد قريب، فالكل الآن متساوون أمام القانون، ولكل مصرى حق الانتخاب والحكم من طريق مجلس النواب. فأخذ مظهر وجود طبقتين متمايزتين فى الحقوق المدنية يزول شيئًا بعد شىء، فلقد كانت مصر القديمة مكونة من ثلاث طبقات هم: الحكام والكهنوت والشعب؛ ومنذ غزو الإسكندر وحكم البطالسة إلى حكم المماليك حتى بدء الاحتلال الإنجليزى كانت هناك طبقات تختلف حقوقها وامتيازاتها، أما الآن فقد انتفت هذه الفوارق نظريًا، ونقول نظريًا لأننا لا نزال نشكو من بعض مساوئها، بالرغم من أن أصغر فلاح فى مكانته أن يقاضى أعظم عين فى البلاد، وأن يأخذ حقه منه إن كان له حق.

ثانيًا: بالرغم من أن نظام الطبقات المتباينة فى الحياة والحقوق هو النظام الذى اتبع فى مصر منذ أبعد العصور، بالرغم من أن حالة مصر الاجتماعية من خمسين سنة مضت كانت تكفل الاستقلال المادى لطبقتى ذوى الامتيازات والفلاحين معًا؛ بأن تحمل طبقة الفلاحين، وهى الطبقة العاملة، العبء كله، بأن تكفى نفسها وتكفى حاجات حكامها بقدر الاستطاعة، فإن الحالة الجديدة، حالة التساوى أمام القانون فى الحقوق، قد أحدثت ظاهرة اجتماعية جديدة، كان سببها أن الفلاح قد خرج من كونه عاملا لا حق له فى ملكية الأرض، إلى رجل حر له حق العمل متى شاء والانقطاع عنه متى أراد، وله فوق ذلك حق الملك، بل نقول إنه انتقل من عامل إقطاعى إلى رجل حر، فقامت على هذه الحال ظاهرة اجتماعية جديدة.

ثالثًا: هذه الظاهرة الاجتماعية الجديدة التى قامت على تحرير الفلاح المصرى وعتقه من نظام الإقطاع الذى ظل خاضعًا له طوال القرون، قد قلب آية الحياة الاجتماعية فى مصر. فإن هذا الفلاح لم يكن ينقصه شىء ليكون مستقلا تمام الاستقلال فى حياته إلا قانون يحميه، ونظام اجتماعى يجعله يشعر بأنه قوة لها أثر فى الحياة، فلما وقع ذلك بالفعل أصبحت الطبقة الدنيا أى طبقة الفلاحين المسخرين التى كان عليها أن

تحفظ استقلالها واستقلال الطبقة التى تعلوها، سيدة نفسها، وأصبحت طبقة الملاك وأصحاب الجاه، كما كانت فى الحالة الأولى عبئًا عليها، ولكن فى صورة جديدة، هى صورة أخذت شكل صراع خفى بين طبقتين.

رابعًا: ولقد انحصر مظهر هذا الصراع فى طبقة تحررت من قيود النظام الإقطاعى، وهى الطبقة المنتجة العاملة بيدها، فأصبحت مستقلة بنفسها. وهى طبقة قادرة على الحرث والغرس والحصاد فى بلاد لن يزرعها غيرها، ولن ينتفع بها غيرها؛ فهى مستقلة مادامت من فوق الأرض التى يغذيها النيل بشرايينه المحيية؛ وهذه الخطوة الجديدة أحدثت ظاهرة أخرى.

خامسًا: عكفت الطبقة الأخرى، طبقة أصحاب الجاه على مطلب آخر تتقى به النتائج التى تترتب على استقلال الطبقة العاملة، ولم تجد من وسيلة أقرب من تعليم أولادها ليكونوا حكام البلاد. ولكن طبقة الفلاحين أخذت تزاحم الطبقة الأولى فى هذا المضمار، فأخذ الأثرياء منهم يعلمون أولادهم ليكونوا حكاما فنجحوا. ولكن بعد أن ملئت الحكومة بما تحتاج من حكام وكتبة قام شعور جديد بأن أولاد موظفى الحكومة والأثرياء الذين أخرجوا أولادهم من محيط الفلاحة إلى محيط العلم أقل استقلالا مع تعلمهم من أبناء الفلاحين الجهلاء. وأصبحنا الآن والموقف بين متعلم عاطل يتطلع إلى مرتب أبيه أو ثروته ليعيش، وفلاح جاهل لا عمدة له فى الحياة إلا خبرته الموروثة فى فلح الأرض وقوة عضلاته ومحراثه وفأسه وماشيته. فهو رجل مستقل تمام الاستقلال فى الحياة، على العكس من المتعلم العاطل. فإذا كانت الغاية من التعليم تخرج رجال مستقلين يكافحون فى الحياة كفاح المنتج لا كفاح المستغل لكفاح غيره، رأينا أن التعليم لم يف ببلوغ الغاية الأخيرة منه، ما دمنا نرى أن ابن الفلاح بخبرته الموروثة مستقل فى حياته منتج بعمله، فى حين أن المتعلم يفقد مع التعليم استقلاله الذاتى ويتطلع دائمًا إلى حياة الركود لا إلى حياة الكفاح التى لم يهيئ له تعليمه طريقها الواجب.

على أن قليلا من التأمل فى هذه الإلمامة التى ألمنا فيها بأوجه التطور الاجتماعى الذى انتابنا منذ خمسين سنة خلت، يحمل المفكر على المضى خطوة أخرى فى تأملات إذا أحطنا بها نكون قد فرغنا من التمهيد للفكرة التى نريد أن تكون الدعامة التى يقوم عليها أساسا التعليم فى مصر، فنرى ما يأتى:

أولاً – إن طرق التعليم التى عكفنا عليها إلى الآن شطرت الأمة معسكرين: الأول معسكر المتعلمين على القواعد الأوروبية التى اتبعناها فى مدارسنا، وخرجوا بهذا التعليم عن جو ثقافتنا التقليدية، فأصبحوا نصف مصريين؛ والثانى معسكر الفلاحين الذين أبعدناهم عن الثقافة الحديثة، وحافظنا على ثقافتهم التقليدية فصاروا بذواتهم فى القرن العشرين، وبعقليتهم فى مصر الفرعونية.

ثانيًا – كونا –بهذا– طبقتين غير متجانستين، بل مختلفتين تمام الاختلاف، بحيث لا تجمع بينهما من رابطة إلا الرابطة الطبيعية التى هى رابطة الدم، فكنا فى ذلك أشبه بالمستعمر الذى يرغب دائما فى أن يزيد من الصدوع التى تفصل بين طبقات الأمة، لا أشبه بالمصلح الذى يعمل دائما على أن يرأب تلك الصدوع، ويقرب بين الطبقات حفظًا للتوازن الاجتماعى. ولاشك فى أن هذه السياسة تؤدى بطبعها، وعن غير قصد، إلى حرب الطبقات التى نحن مقدمون عليها حتمًا إذا استمر التعليم على نماذجه الحاضرة وأخذت تلك الصدوع والفوارق تزيد عامًا بعد عام.

ثالثًا – دليلنا على هذا أن ابن الفلاح إذا أثرت فيه الثقافة الحديثة، سواء أكان تعليمه فى مصر أم فى إحدى جامعات أوروبا، أصبح لا ينشق فى جو بلاده نسيم الثقافة التى فيها، فتلحظ فيه روح التبرم بأبيه الفلاح وأمه الفلاحة وتأنس فيه نزعة قديمة تدفعه دائمًا إلى حب العودة إلى الجو الذى نشأ فيه، فتراه قلقًا غير مستقر، هدامًا لا بنَّاءً، يريد لو حانت له الفرصة ليعود إلى الجو الذى كان فيه، فإذا أعيته الحيلة، كما يحدث دائمًا، واضطر إلى البقاء فى جو بلاده، هجر الريف، مرباه الأصيل ومربى آبائه وأجداده منذ قرون طويلة ومنشأ تقاليده منذ أزمان لا تعيها الذكريات، ليسكن فى مدينة من المدن، فيفضلها مع عيش الفقر والعوز على الريف مع عيش

الراحة والهناء، وتراه ينزع إلى البطالة فى مدينة دون العمل الذى هو أجدر بحياة الرجولة فى الريف. ومن هنا تتكون الطبقات المتبرمة بالحياة، العاملة على الهدم دون الإصلاح، النزّاعة إلى الأفكار المتطرفة والثورات. أولئك الذين عناهم العلامة هنرى جيمس فى كلمته التى سقناها من قبل.

رابعًا – وأنت أينما وليت وجهك، رأيت أثر المعسكرين اللذين كونهما التعليم المصرى ظاهرًا جليًا. فأنت تنتزع الولد من حضن أبيه الفلاح وأمه الفلاحة، فكأنك تنزعه من حضن "مصر الفرعونية"، لتنشئه فى حضن "مصر الأوروبية"، وتخرجه بعد ذلك قاضيًا أو محاميا أو مهندسًا أو تاجرًا أو رجل إدارة أو غير ذلك، ولكن بروح أوروبية تكسوها ثياب مصرية شفافة؛ وبالأحرى تخرج رجالاً أنبتت صلتهم بتقاليدهم الثقافية القديمة. وأنت فى دور العدل وفى المتاجر وفى مراكز الإدارة وفى عيادة الطبيب ومكتب المهندس، واقع فى كل دقيقة على مظهر من مظاهر التفرقة بين المعسكرين. فالفلاح البعيد عن مدنية المدن، وبالأحرى البعيد عن جو الثقافة الأوروبية الذى نشأ فيه القاضى والمحامى والتاجر ومأمور المراكز ومعاون الإدارة وطبيب القرية، يمثل معسكر مصر الفرعونية، أما هؤلاء فإنما يمثلون "مصر الأوروبية"، ولا شك فى أن هذا مظهر من مظاهر الانحلال الاجتماعى، لا يسأل عنه فى مصر شىء بقدر ما يسأل التعليم.

خامسًا – بالرغم من أن المتعلم قد نزع بفكره نزعة أبعدته عن ثقافة آبائه التقليدية، فقد أثرت تلك الحال فى مزاجه وتصوراته ونظرته الفنية فى الحياة، تلك النظرة التى يجب أن تكون مصرية صميمة، ويجب أن نحافظ عليها نقية على سجيتها؛ لنكون مصريين جديرين بالمصرية، وكان من نتائج هذا أن المتعلمين يفضلون أقذر قرية أوروبية على ريفنا الجميل وبحيراتنا الفاتنة، حتى لقد كادت تقوى النزعة الأوروبية فينا على وحى النيل نفسه؛ والسبب فى هذا أننا كنا خلال الخمسين عامًا الماضية كالمنبت لا أرضًا قطع ولا ظهرًا أبقى، إذا انتزعنا من أرواح ناشئتنا "مصريتها"، ولم نترك فيها من المصرية إلا لون البشرة، ولقحناهم بالروح "الأوروبى" فلم نبق مصريين كأهل الريف، ولم نستطع أن نكون أوروبيين كفتيان "بيكادلى سركس".

سادسًا - بدأت هذه الحال تؤثر فى مرافقنا الحيوية، حتى لقد نزعنا إلى القول بأن كل ما هو أوروبى جميل، وكل ما هو مصرى ردئ، وكل فكرة مصرية لعب ولهو، وكل فكرة أوروبية جد ورجولة، وكل فن مصرى بدائى وغير متفق وروح العصر، وكل فن أوروبى مهما كان فيه من بعد وتضاد مع نزعاتنا وتقاليدنا المصرية، بل ومع آدابنا المرعية والعرف الإنسانى، حضارة وتمدين، وشملت هذه الحال فتياننا وفتياتنا، فألسنتهم لا تتحرك إلا بكل ما هو أوروبى غربى، قلوبهم لا تهفو إلا لكل ما هو بعيد عن المصرية.

ولا شبهة فى أن المعسكرين يتهيآن الآن: الأول للعمل على خراب الريف، والثانى لا حول له ولا قوة، فسوف ينهزم ليترك الريف خرابًا. وإنما يخرب الريف بخراب القلوب التى يجب أن تؤمن بأن الريف هو مصر، وأن مصر هى الريف، وأن المدن أسواق لذلك الريف لا أقل ولا أكثر. إنما يخرب الريف بأن نحب المدينة ونهجر الريف، فكأننا هجرنا مصر. ولا مخرج لنا من هذا إلا بأن نصل ثقافتنا الحديثة بثقافتنا التقليدية، فيكون المصرى فلاحًا مصريًا روحًا ونزعة وخلقًا، ثم قاضيًا ومحاميًا وطبيبًا ورجل إدارة من بعد ذلك. يجب أن تكون ماهيتنا مصرية وأعراضنا أوروبية، لا أن نعكس الآية بأن نعمل أولاً على محو مصريتنا، فإذا تم لنا ذلك رحنا نتيه بأننا أتينا بأعراض أوروبية، ولقحنا بها ذوات لا ماضى لها، وبالأحرى لا ماهية لها.

تلك مُقدمات لابد منها إذا أردنا أن نبحث حالتنا الاجتماعية من جهة علاقتها بالتعليم. وسنرى فى البحوث التالية كيف يمكن أن نستفيد منها.

إسماعيل مظهر

التعليم والحالة الاجتماعية

فى مصــر

(٢)

أظهرت فى المقال السابق الوجوه التى تربط بين التعليم والحالة الاجتماعية، وعددت كثيراً من التأملات التاريخية التى قد يكون لها اتصال كبير أو صغير بالحالات الجديدة التى تكتنفنا، غير أن الاقتصار على تعديد وجوه الارتباط بين التعليم والحالة الاجتماعية، والقول بأن التعليم يجب أن يتجه اتجَاهًا اجتماعيا، أمر يجب أن يعزز بإظهار المخاطر الشديدة التى يتعرض إليها كياننا الاجتماعى من جراء الفصل بين سياسة التعليم، وبين ملابساتها الاجتماعية.

ولقد ظهر فى العهد الأخير أن القائمين بأمر التعليم قد اضطروا فى مواقف عديدة أن يتجهوا إلى معالجة بعض الأمور علاجاً قائمًا بعض الشىء على طبيعة الحالات الاجتماعية. وإنى لآسف إذ أقول إنهم لم ينجحوا فيما قصدوا إليه. وليس السبب براجع إلى قصور منهم. أو تقصير عن أداء واجباتهم كاملة، وإنما يرجع فى الحقيقة إلى أن سياسة التعليم الحاضرة لا تواتيهم بكل الأسباب الضرورية التى تمكنهم من تنفيذ برامج تتفق وما تتطلب الحالة الاجتماعية من صنوف العلاج. ولا أريد أن أعدد هنا حالات بذاتها، وإنما أريد أن أبحث فى مجمل الظواهر التى تترتب على الفصل بين سياسة التعليم والملابسات الاجتماعية، حسب ما تتيح لى تجاربى القليلة.

* * *

وصف الفيلسوف هربرت سبنسر فى أواخر القرن الماضى المجتمع على أنه "الكائن الاجتماعى" شبه فيه بنية الاجتماع بكائن متغضن، وأخذ يقيس الظواهر المتقابلة فيهما ويوازن بين الأعضاء المكتسبة فى جسم الفرد وجسم المجتمع(*). ولا شك أن الفيلسوف الكبير قد غفل عن أمر ذى بال كمجمل العظماء على حساب ظروف التحوير، بل لا نبالغ إذا قلنا إن غفلته عن ذلك الأمر قد أثرت فى النتائج التى حاول الوصول إليها فجاءت مفككة غير موصولة ولا مؤدية إلى فكرة محدودة ينتهى إليها البحث. وذلك بأن بين الحى والكائن الاجتماعى فروقًا رئيسية تميز بينهما تمييزاً لا يقف عند حد الظواهر، وإنما يتعدى إلى التكوين الوظيفى فيهما. وقد يعلم الذين يدرسون علوم الأحياء أن الحى يتكون من خلايا دقيقة هى وحدات بسيطة التركيب تحتوى على نواة هى سر الحياة فيها. ولكن اجتماع هذه الوحدات البسيطة التركيب ينتج حيًا عويص التركيب معقد التكوين جهد ما نتخيل. ذلك فى حين أن الكائن الاجتماعى إنما هو كل بسيط التكوين يتركب من وحدات غاية فى التعقيد وعلى معرفتك هذا الفرق الوظيفى، يتوقف وصولك إلى النتائج الصحيحة. فالخلايا لا قوام لها ولا حياة بغير اندماجها فى بنية الكل الحى. أما الوحدات (الذوات العاقلة) التى يتركب منها الكائن الاجتماعى، فكلما كانت أكثر استقلالا عن ذلك الكائن برز أثرها وتميزت وظيفتها واستبانت قيمتها ورجل فرعها وأصبحت قوة قادرة على التأثير فى الكائن الاجتماعى بما يحفظ عليه حياته الاجتماعية، ويحركه نحو الرقى الاجتماعى، ويبث فيه روح التطلع إلى الارتقاء المدنى، وبالجملة على جعله كائنًا اجتماعيًا معتزاً بأثره العملى فى الحياة ذلك على الضد مما لو اندمجت هذه الوحدات العاقلة فى بنية الكائن الاجتماعى. فإنها إذ ذاك تفقد استقلالها وقوتها على التأثير بالعمل على رقى الجماعة، لأن اندماجها هذا إنما يسلبها القدرة على التفكير والتأمل فى حقائق الأشياء، ويفقدها أخلاقها الشخصية، وبوجه عام يدمجها فيما يسميه الاجتماعيون "عقلية الجماهير".

هذه حقيقة أولية، على ما فيها من تعقيد وحاجة إلى الفهم، من الضرورى أن نعيها وأن نجعلها نصب أعيننا كلما فكرنا فى وظيفة التعليم باعتباره عاملاً من عوامل استقرار الحالات الاجتماعية فى كل أمة من الأمم. أما وقد وعيناها فإنا نتساءل:

أيفى التعليم عندنا بإخراج رجال فيهم من الاستقلال الخلقى والعلمى ما يجعلهم فى المستقبل قوى مؤثرة فى الكائن الاجتماعى، أم على العكس من ذلك يخرج رجالاً قنَّعاً يكتفون من الحياة بالاندماج فى جسم الكائن الاجتماعى، فيظلون طوال أعمارهم مغمورين فى عقلية الجماهير؟ وإنى لآسف إذ أقول إن تعليمنا بعيد عن أن يخرج رجالاً مستقلين على النمط الذى تتطلبه طبيعة الحالات الاجتماعية الجديدة التى أخذت تشعرنا بأنا مقدمون على انقلابات فكرية خطيرة.

إذن فواجب التعليم ينبغى أن ينحصر فى إخراج رجال مستقلين بعيدين عن التأثر بروح الجماهير. وتكوين استقلال الفرد يجب أن يكون بداءة التعليم ونهايته. أما العمل على شحن العقول بشتى المعلومات العلمية وتكوين ملكات خاصة فى الأدب والفن، فلن يكون لها من أثر فى الحياة، ولن تقوم من عوج الكائن الاجتماعى ما لم يسبقها الاستقلال الذاتى وتدريب الملكات الخاصة على مماشاة ما تتطلبه مقتضيات ذلك الاستقلال.

ولقد أظهرنا فى المقال السابق أن ابن الفلاح أكثر استقلالا من الناحية العملية من المتعلم الذى فقد استقلاله الذاتى. بحكم الظروف التى نشأ محاطًا بها. غير أن استقلال الفلاح العامل استقلال ناقص، إذ هو استقلال أشبه بالاستقلال الحيوانى منه بالاستقلال الإنسانى، ذلك بأن عدته فى هذا الاستقلال تقوم على قوة عضلاته وعلى صبره واحتماله ورضاه بمحيطه الذى يعيش مكتفًا به. وعلة ذلك ليس فيه شىء من مؤهلات الاستقلال الإنسانى، وإنما هو استقلال يشارك فيه الفلاح كثيراً من الحيوانات. وعلى ذلك نجد أن ما عندنا من مكملات الاستقلال الفردى عند الفلاح تنقصه الناحية الثقافية التى تمكنه من أن يصبح ذا أثر عملى فى تكييف حالات الكائن الاجتماعى. ولكن هذا الاستقلال مهما كان فيه من ضروب النقص فهو استقلال على كل حال. أما المتعلم المتعطل فحالته تناقض هذه الحال. فإن تعليمه لم يمكنه من أن يكون مستقلا من ناحية الثقافة، فى حين أن نشأته ومحيطه قد سلباه ناحية الاستقلال الأخرى.

أما الأسلوب الذى يجب أن ينتحى فى التعليم حتى يكون أداة صالحة لتخريج رجال مستقلين ذوى أثر فى تكييف حالات الكائن الاجتماعى، فسنفرد له بحثًا خاصًا. وسنقصر كلامنا الآن عل المخاطر التى يتعرض لها كياننا الاجتماعى من وجود فلاحين استقلوا حيوانيًا، ومتعلمين فقدوا كل ضروب الاستقلال على الرغم من أن الأخطار التى يتعرض لها مجتمع تناحرت عليه كل هذه لظواهر كثيرة متعددة، فإن أعظم هذه الأخطار وأشدها أثرًا فى مستقبله، إنما ينحصر فى حدوث ما يدعوه الاجتماعيون "التطفل الاجتماعى". والتطفل الاجتماعى حالة ترهق فيها طبقات غير عاملة طبقات عاملة بمطلوبات حياتها. ولهذا التطفل مظاهر عديدة أخبثها أن تكون الطبقة المتطفلة هى بذاتها صاحبة السلطة العليا فى المجتمع، كما حدث فى أوروبا فى خلال القرون الوسطى، وكما هى الحال فى كثير من ممالك الشرق فى حالته الحاضرة. والويل لمجتمع تسود فيه هذه الحال.

* * *

التطفل حالة طبيعية لا سبيل إلى نكرانها، فهنالك حيوانات تتطفل على نباتات، ونباتات تتطفل على حيوانات، وقد يتطفل حيوان على حيوان، أو نبات على نبات، فهو ظاهرة تكاد تشتمل كل نواحى العالم الحى، وتحتكم فى الكثير من مظاهره ا جلى. غير أن نظرة واحدة فى هذه الحقيقة الطبيعية تظهرك على أن التطفل حينما كان وأنى كانت وسائله ومظاهره، لن ينتج إلا هدمًا فى الحياة، ولن يبرز إلا فسادا، ولن يؤدى إلا إلى إرهاق شامل فى القوى الحيوية تختلف درجاته ومظاهره ونتائجه باختلاف الظروف. وقلما يستطيع عالم طبيعى أن يخص تلك الظروف التى يتجلى فيها فعل التطفل فى عالم الأحياء، فإن ذلك من الأشياء التى يستعصى على العلم تعديد مظاهرها عامة وخاصة، وفعل كل متطفل فى مختلف الظروف، على كل متطفل عليه فى متباين الحالات، وإنما يستطيع الإحيائى أن يدرس ظواهر التطفل فى حالات يقف عليها، وأن يدرس أثر الحى المتطفل فى بنية الحى المتطفل عليه، محصيًا فى كثير من الحالات أوجه العلاقة بينهما وتأثير دورة حياة الحى المتطفل فى حاضنه.

ولن يعدو العالم الاجتماعى هذه الحال عينها. فليس فى مستطاعه أن يحصى أوجه التطفل الاجتماعى فى مجتمع بعينه، ولا يدرس الحالات درس توفر على دقائقها وتدرجاتها التى تكفل له الوصول إلى نتائج مقطوع بصحتها قطعًا تامًا. والعالم الاجتماعى أضعف وسائل من العالم الطبيعى. فإن هذا بين جدران معمله، يستطيع أن يحصر الحالات ويحدد الظواهر، فى حين أن زميله الاجتماعى إنما يتأمل من حالات عامة غير محصورة ولا محددة تحديداً يجعل الحكم القاطع على أصولها وظواهرها أمراً سهلا هيناً. غير أن هذا كله لن يجول بين الباحث الاجتماعى وبين تبين الحالات الكلية التى يتخذ درس مظاهر التطفل الاجتماعى وسيلة إلى اكتنافها.

من الحالات الكلية فى التطفل الاجتماعى، بل ومن أظهر تلك الحالات أثراً فى الجماعات الحديثة عامة، وفى مصر خاصة، تسلط غير ذوى الكفايات، وإن شئت فقل المتعطلين، على موارد ما تنتج الأيدى العاملة من ناحية، وعلى إنتاجها نفسه من ناحية أخرى، من غير أن يكون لهؤلاء المستغلين أىَ ضلع فى تكوين المورد أو فى الإنتاج. من هنا تحدث حالة من حالات التطفل الاجتماعى تستنفذ فيها أيد متعطلة ثمرات الجهود التى تبذلها أيد عاملة، بغير أن تنال الأيدى العاملة من ثمرات جهودها ما يكفى لحفظ حيويتها أو قدرتها على العمل والإنتاج. فإن من شأن التطفل أن يجتهد فى استغلال حاضنة بكل صور الاستغلال، وأن يبلغ من الانتفاع بحيويته جهد ما يستطيع، وكلما قلت قوى المقاومة فى الحاضن ازداد المتطفل شرة وبأسًا، حتى ينتهى الأمر بحدوث ما يسميه الاجتماعيون "بالتنكس الاجتماعى" وهى حالة تتساوى فيها طبقات المجتمع لا من حيث الكفايات العليا ولكن من حيث العجز عن العمل المنتج. وما لهذا الأمر من نتيجة إلا الفوضى الغامرة، ولا ينكر أحد أن فى مجتمعنا هذه الظاهرة الخبيثة، فالأيدى العاملة لا تنال من منتوج عملها ما يكفى للاحتفاظ بحيويتها، والأيدى المتعطلة تبدد ثمرات تلك الجهود، وعلم ما يترتب على ذلك عند الله.

ومن تلك الحالات هجر الريف والعيش فى المدن. ولقد بحث هذه الظاهرة كثير من الكتاب منهم: أدمون ديمولاند الفرنسى، والأستاذ استن فريمان الإنجليزى، فى بحوث مستفيضة عالجوا فيها الحالات التى نشأت فى فرنسا وإنجلترا وعطفوا بعض الشيء

على حالات نشأت فى غيرهما من بلدان أوروبا، ولا جرم أن هذه الحالات تتشابه. فالأسباب التى تدعو الفرنسى أو الإنجليزى إلى هجر الريف والإقامة فى المدن، أو بالأحرى حب التحضر (بمعنى المعيشة فى الحواضر) تكاد تكون نفس الأسباب التى تحمل المصرى على أن يفعل ذلك. غير أن النتائج تختلف باختلاف البلدان على مقتضى ما فى كل شعب من الاستعداد والصفات وفى الأكثر على مقتضى الثقافة التقليدية التى يختص بها كل شعب من الشعوب.

ولسوف نبين فى مقال آت فكرتنا فى أثر الثقافة التقليدية فى الكيان الاجتماعى بكل أمة من الأمم. ونكتفى الآن بأن نقول إن شعبا كالشعب المصرى الزراعة ثقافته التقليدية منذ أبعد عصور التاريخ، لابد من أن يتأثر بزيادة الميل إلى التحضر تأثر عظيما لا يحسه شعب آخر ثقافته التقليدية غير زراعية. بل على الضد من ذلك أعتقد أن الشعوب التى تكون ثقافتها التقليدية صناعية أو تجارية، يجب أن تحتمى بحياة التحضر صيانة لمصالحها العامة. أما تحضُر شعب ثقافته التقليدية الزراعة، فتلك هى الطامة الكبرى على كيانه الاجتماعى: وتلك هى الطفرة العظيمة إلى أبشع صور التطفل الاجتماعى.

ونحن نعلم علم اليقين بأن مدننا المصرية مدن غير صناعية بالمعنى المفهوم من ذلك فى أوروبا. بل أعتقد وأظن أننى أعتقد بحق، أن مدننا ليست إلا أسواقًا تستهلك فيها منتوجات الريف؛ وهذه الحقيقة وحدها كافية لأن تظهرنا على أن ميلنا إلى التحضر، مع التعطل عن العمل يرهق المنتج ويرهق السوق المستهلكة، لأن المتعطل فى الواقع عبء على الجمعية؛ ذلك بأنه قوة مستنفذة لا قوة منتجة من ناحية، ولأن الحاجات التى يستنفدها لا ينتج ما يقابلها لصالح الجمعية من ناحية أخرى. وبذلك يصبح المتعطل عبئًا على الحاضرة التى يسكنها، وعبئًا على العناصر المنتجة معًا. وهنا يتضاعف تطفله، إذ يصبح متطفلاً باعتبارين: الأول أنه يزاحم أهل المدن ويشاركهم أرزاقهم من غير إنتاج من ناحية، والثانى أنه يرهق العناصر العاملة فى الريف بأن يستهلك ولا ينتج، وبالأحرى بأن يأخذ ولا يعطى.

ومن تـلك الحــالات مـا يسميه الاجتمـاعيون "الجشــع الاجتماعى" Pleonexia؛ ولا أريد هنا أن أطنب فى تعريف "الجشع الاجتماعى" ولا أن أناقش فى مختلف التعاريف التى وضـعها المؤلفون الذين أتيح لى الإطلاع على مؤلفاتهم، وإنما اقتصر على ذكر حــالات يستطيع القــارئ أن يدرك منهـا، مطبقـــة على حالات تقوم بين ظهـــرانينا، ما يقصد الجشع الاجتماعى.

التعليم والحالة الاجتماعية
في مصـــر
(٣)

أرى واجبًا عليّ قبل المضى فى موضوع هذا المقال أن أبدأ باستدراك لابد منه. فقد عاب عليّ بعض أصدقائى من المفكرين أنى أنكرت فيما كتبت ناحية ذات شأن من نواحى الحياة فى مصر ولم أعرها التفاتًا. ويعتقد هؤلاء الأصدقاء أن لتلك الناحية خطرها فى صبغ الحالة الاجتماعية فى مصر بصبغة خاصة. ولو أنهم عنوا بتلك الناحية شيئًا غير الأزهر إذن لكان لما يعيبون به عليّ من الوزن قدر غير يسير؛ أما وأنهم يعنون الأزهر ويقولون بأنه معسكر ثالث من معسكرات العوامل المؤثرة فى الحالة الاجتماعية فى مصر، ينبغى لنا أن نحسب حسابه، وأن نتناوله بالتحليل والنقد، وأن نزن أثره فى تكييف الحالات الاجتماعية، فأكبر ظنى أنى لن أسلم برأيهم مهما ساقوا فى سبيل إثباته من بينات. ذلك بأن بينه واحدة تكفى لهدم جميع ما يقيمون من دلائل، فإن القوى التى تؤثر فى حالة اجتماعية بعينها، إنما هى القوى الموجبة لا القوى السالبة، والأزهر، ولا شبهة، قوة سالبة. قوة اتجهت بكل ما فيها من عوامل الحياة إلى الأخرويات لا إلى الدنيويات.

وأنت ترى فى كل الأطوار التى تقلبت فيها الأمم منذ بداءة العصر الإنتاجى الحديث أن القوى السالبة فيها انحصرت فى فئتين: الأولى رجال الدين، والثانية: رجال الحكومة، وهما بما فيهما من صفات السلب والمحافظة كانتا فى كل الحالات دريئة

طالما حمت جسم المجتمع من كثير من الهزات العنيفة والانقلابات الخطيرة التى يجنح إليها الغلاة من المصلحين أو السياسيين، وإن لهذا الموضوع لظرفًا آخر غير هذا الظرف قد يتاح لنا فيه أن نبحثه بحثًا أوفى.

* * *

فرغنا فى مقالنا الثانى من الكلام فى التطفل الاجتماعى وأحطنا ببعض ظواهره، وأثبتنا أن هذه الظاهرة تنخر فى عظام مجتمعنا كما ينخر السوس الحب. واليوم ننتقل إلى ظاهرة اجتماعية أخرى، لا تقل عن ظاهرة التطفل الاجتماعى فعلاً وأثرًا، تلك ما أسميه: ظاهرة "الرجعية"، ولا أعنى بها رجعية فكرية أو سياسية أو غير ذلك، فلو أنها كانت من هذا الطابع لهان الخطب، ولما أعرتها كبير اهتمام. ذلك بأنى أعتقد أن بعض ظواهر الرجعية، كالرجعية الفكرية أو السياسية، وما يجرى مجراهما، تحمل فى تضاعيفها أسبابًا تولد قوى ارتقائية، وإنما أعنى بها الرجعية الاجتماعية، وأكبر ظواهرها عزوفنا عن التفقه بفقه ثقافتنا التقليدية.

ولا مرية فى أننا نحتاج إلى تعريف هذه النظرية الجديدة التى نسوقها اليوم لتكون أساسًا فى علاج حالات اجتماعية بعينها. بل نقول إن بعدنا عن درس هذه النظرية كان سببا من الأسباب الرئيسية التى هيأت المقتضيات الأولية للشعور بأننا قد أقدمنا على أزمات اجتماعية قد تكون فى المستقبل بالغة منتهى الخطورة.

أما ما نعنى "بالثقافة التقليدية" فمجموعة الحالات والملابسات التى ينشأ شعب من الشعوب مكتنفا بها من حيث طبيعة الأرض والإقليم، وما يتطلب ذلك من العكوف على فن خاص من فنون الحياة. وبمعنى أوسع تدل الثقافة التقليدية على العناصر التى ورثها شعب من الشعوب على مدى الأزمان من طريق التأثر الطبيعى بالبيئة والمحيط، كما تدل على مجمل ما ثبت فى عقليته باللقاح السّلالى من عادات وأساطير وعلوم وآداب، نشأت بنشأته فى مرباه الأصيل. وعلى الجملة نقول إن الثقافة التقليدية لشعب من الشعوب إنما هى فى الواقع جماع ما يرث من صفات حيوية ومعتقدات وفنون عن أسلافه الأولين.

وما كان لشعب من الشعوب أن يحاول الإفلات من أقطار ثقافته التقليدية إلاّ وباء بالفشل المحقق فيما يحاول. ذلك بأن الثقافة التقليدية هي الأصل الذي يرتكز عليه الطبع الماثل في أخلاق الأمم وطرق سلوكها في الحياة. وما قولك في ثقافة يرتشفها الطفل مع ما يرتشف من لبن أمه وهو رضيع ويشب مكتنفًا بها إذا يفع، ويفتن بفنونها إذا تَفَتى، ويغرم بها إذا اكتهل، ويموت وهي مرتسمة في تصوراته جميعًا إذا هرم. لا مرية في أنها تصبح جزءا من طبعه وركنًا من أركان نفسه، بل إن شئت فقل إنها الركن الأصيل في حياته النفسية والعقلية، وما عداها توابع لها ولواحق بها. وإنما تتأثر التوابع بالأصل، وتتكيف اللواحق بالأرومة، فما من ثقافة حديثة تضاف إلى ثقافة تقليدية إلاّ وتكيف الدخيل تكيفًا يتابع فيه ما يحتاج إليه الأصيل من ملابسات. مثل ذلك أن الطبع المصري، وإن شئت فقل "المصرية"، لن تنسخ منها الأوروبية شيئًا إن هي احتكت بها، وإنما تتكيف "الأوروبية" بعوامل "المصرية" إن هما تنافستا في ميدان واحد. وليس في ذلك أي خطر على كياننا التقليدي. ولكن الخطر كل الخطر في أن نضعف من مصريتنا بالبعد عن ثقافتنا التقليدية فتكمن في تضاعيف النفس ولا تظهر إلاّ ضعيفة منهوكة، ونقوى من "الأوروبية" فنأخذها غير مكيفة بمقتضيات ثقافتنا التقليدية. ناهيك بأننا لسنا أوروبيين بالدم والتقاليد، فلا نستطيع أن نفهم من روح الأوروبية على ما يفهمها الأوروبي إلا ظواهرها الكاذبة، فنصبح وقد قمعنا مصريتنا من ناحية، ولحقنا عقولنا "بالأوروبية" من جهة أخرى. وما كل هذا إلاّ طلاء خادع ومن ورائه تختفي الحقيقة التي يجب علينا جميعًا أن نفطن إليها، وأن ندرسها أوفر الدرس، وأن نكب على تفهم روحها أقوم فهم، حتى نستطيع أن نهيئ للأجيال الآتية سبيل التكيف بروح العصر تكيفًا مطابقًا لثقافتنا التقليدية، فنخطو بثبات نحو حالات اجتماعية أثبت من حالاتنا الحاضرة. وفيما تقدم من شرح مجمل ما نعني "بالرجعية الاجتماعية": فهي قمع لمقتضيات التكيف بثقافتنا التقليدية من طريق الفصل بين هذه الثقافة الموروثة وفنون الحياة في العصر الحديث.

تتصل ثقافة الشعوب التقليدية اتصالاً وثيقًا بحالاتها المعاشية أولاً، فإذا استكملت هذه الثقافة الأسس المعاشية التي تعين الشعوب على البقاء، أثرت هذه الثقافة تأثيراً

آخر فى مزاج الشعب، نهايته أن تتكيف فيه أشياء ثلاثة هى فى الواقع ظواهر هذه الثقافة. الدين واللغة والفن، وفى هذه الأشياء جماع ما يتجلى لناظريك فى الأمم من الخصائص الأخرى كالخلق والحالات النفسية والشعورية إلى غير ذلك.

ولابد لنا من أن نضرب بعض الأمثال لتفصح بعض الشىء عن حقيقة هذه النظرية. فالبداوة ثقافة تقليدية لكل القبائل التى تعيش متبدية، وجميع ما يتصل بالبداوة أس من الأسس التى تقوم عليها ناحية من نواحى الحياة فى أهل البدو، والبداوة لأهل البادية بداية الحياة، لأن فيها تتجلى روح القبيلة التى بها تحتفظ الجمعية ببقائها وتصون كيانها، ومن مجموع التصورات والإدراكات التى تتمثل لأهل البادية تنشأ الفكرة الدينية ثم تنشأ اللغة ثم ينشأ الفن، ومن بعد ذلك تتحور الأخلاق فتأخذ طابعاً خاصاً، ومن ثم يتكون قانون العرف البدائى، وهلم جرا. فهل من المستطاع مثلاً أن تنفك جمعية طبيعتها البداوة عن كل ما توارثته على مدى الأجيال، وتنسلخ عن كل ما انتقل إليها عن أسلافها الأقدمين، فتلبس من الأخلاق ثوباً جديداً وتتبدل من التصورات والأفكار والأخيلة والعقائد واللغة والفن غيرها مما لا علاقة له بثقافتها التقليدية، ثم تستطيع بعد ذلك أن تحتفظ بكيانها الأصيل من غير أن يهز ذلك التغير الطارئ أعماق وجودها هزاً عنيفاً شديداً؟

كذلك الحال فى أمة أخرى ثقافتها التقليدية صناعية كانجلترا أو فرنسا مثلاً. فإن انفكاك أمة منهما عن الصناعة معناه تحطيم لروحها الموروث، بل ولكل ما تقوم عليه حياتها أدبية ومادية من القواعد الأصيلة فى نفسيتها وغرائزها. وأظن أن المصريين لا يخرجون عن مقتضى هذه القاعدة. فإن لمصر ثقافة تقليدية هى الثقافة الزراعية التى ورثناها بحكم وجودنا على ضفاف النيل. وواجبنا كأمة رشيدة أن نقيم كياننا أصلاً على أساس هذه الثقافة الموروثة ثم نكملها بمقتضيات ما يتطلب هذا العصر من ضروب الثقافات الأخرى. أما عكس هذه الآية، وذلك ما ننتحيه الآن مع الأسف، فنهايته الخراب العاجل والدمار الشامل.

إن ما يزرع من أرض هذا الوادى الخصيب فى هذا الزمن جزء قليل مما يمكن استغلاله، ولكنه على قلته لا يستغل الاستغلال الوافى، ولهذا أسباب يطول بنا شرحها، وإنما نذكر ذلك لنقول بأن كل عاطلى هذا الزمان إنما هم عاطلون بحكم الثقافة التى تلقوها وبحكم الظروف التعليمية التى نشأوا محوطين بها، وإن بلاداً كمصر تستطيع أن تعضد من السكان ضعف ما تعضد الآن، من العجيب أن تقوم فيها مشكلة تعرف بمشكلة البطالة، وأن تؤلف فى سبيلها اللجان، وتعصر الأفكار، وتسهر الأعين الليالى الطوال، ونصف الأرض المزروع فيها يكاد يكون بوراً، والنصف المزروع لا يغل أكثر من نصف ما يجب أن يغل إذا أحسن القيام عليه بالطرق العلمية الحديثة، وأكبر ظنى أن السبب المباشر فى قيام هذه الحال، إنما يرجع إلى أننا نسينا أن لنا ثقافة تقليدية يجب أن تكون أساس الحياة فى هذا الوادى. وإذن يجب أن تقوم سياسة التعليم أول شىء على فكرة الاتصال بثقافتنا التقليدية.

لقد مضينا حتى الآن نقيم قواعد التعليم على النظريات، لا على طبيعة بلادنا. لهذا نرى أن كل النتائج قد اتجهت اتجاهاً سلبيًا، لا اتجاهاً إيجابيًا وعكس ذلك ما نطلب أن يكون.

جدت فى مصر مشكلة عرفت بمشكلة العاطلين من المتعلمين، وما من سبب لهذه المشكلة فى الواقع إلا السياسة التى جرى عليها التعليم فى بلادنا بالفصل بين ثقافة أولادنا التى يتلقونها بين جدران المدارس وثقافة آبائنا الأقدمين. وحدث فى مصر أن انشقت معسكرين لا اتصال لأحدهما بالآخر، معسكر المتعلمين العاطلين الذين لا اتصال لهم بثقافة بلادهم التقليدية، ومعسكر الفلاحين الذين اتصلوا كل الاتصال بثقافة بلادهم الأصلية، من غير أن يلقحوا بشىء من مقتضيات الحياة فى العصر الحديث. وبدأت فى مصر روح التبرم بالحياة المصرية، نتلقى كل يوم ألوانًا مما ينتج على يد المتعلمين الذين إن لم تعوزهم الهمة إلى العمل فقد يعوزهم المجال الذى يعملون فيه بقدر ما هيأهم التعليم النظرى الذى عكفوا عليه. ولسوف نتقدم خطوة بعد أخرى متمادين فى العمل على زيادة عدد معسكر العاطلين ما دمنا نعكف على تعليم أولادنا

على أساس النظريات لا على أساس العمليات، وما دمنا نخرج رجالا لا يعرفون عن طبيعة بلادهم شيئا. ولن أكون مبالغا إذا قلت إن ابن الفلاح الذى يتخرج فى كلية من الكليات العليا ليس بأكثر علماً بطبيعة بلاده من زميله ابن المدينة الذى يتخرج وإياه فى معهد واحد. فإذا لم يجدا لهما مرتزقًا أصبحا صنوى بطالة، ولم يمتز ابن الفلاح على ابن المتحضر بشىء مما امتاز به جدودهما من أهل الريف من قدرة على الإنتاج والعيش بما تغل سواعدهم من ثمرات الأرض.

ويخيل إلىّ، وربما كنت على كثير من الحق فيما أتخيل، أن الخطأ الذى نلحظه فى سياسة التعليم فى بلادنا غير قاصر على قمع ثقافتنا التقليدية عن أن يكون لها أثر فى تكويننا العقلى والخلقى، بل إننا أضفنا إلى هذه الخطيئة خطيئة أخرى هى أننا عملنا دائمًا على تضخيم المعلومات التى يتلقاها الطلبة فى مدارسنا الثانوية والكليات. فقد يخرج المتعلم إلى ميدان الحياة العملية بعد حياة أمضاها فى جو من النظريات الصرفة، وهو يعتقد أنه قد ملئ علماً بالحياة، ثم لا يلبث أن ينكشف له الحق وإذا به يرى أن كل ما يعرفه من نظريات العلم والأدب والفن لا يكفيه رزق يومه ولا يغنيه عنه إلا كباب على ناحية أخرى من نواحى الحياة العلمية يدرسها لتكون له فى الحياة عونًا على تحصيل الرزق. ولا شك أن ذلك يحدث ارتجاجًا عظيمًا فى حياة شاب ملأه الأمل فى الحياة والزهو بما تجمع فى رأسه من المعلومات. وما من ريبة فى أن هذه الصدمة المعنوية لها أثرها البالغ فى سلوك الشاب وتفكيره ربما لازمه طوال حياته.

يعكف الشاب المصرى بين جدران معهده على ناحية نظرية من العلوم البعيدة عن تجارب الحياة ويتلقى أنواع المعارف المختلفة ويمضى مكبًا عليها عمرًا حتى يكون له نظرة خاصة ويتجه بفكره وقلبه اتجاهًا معينًا وينشئ فى عقليته قيما للأشياء وفنًا ينظر من طريقه فى الحقائق. وعلى الجملة يتكون منه طريق معارفه تكوينًا يهيئه لأن يكون وحدة مستقلة فى جسم اجتماعى. فإذا استبان له الواقع وواجه الحياة لما استجمع من معارف فعلم أن للحياة طريقًا آخر غير الطريق الذى صرف فيه عمره وأن لها قيمًا أخرى غير القيم التى يؤمن بها. وأن لها فنًا غير فنه الذى ينظر من طريقه فى حقائق الوجود،

انقلب على الماضى ثائراً ومن المستقبل يائساً، وخيل إليه أن المجتمع جنى عليه فسلبه سلاح العمل وجرده من عدة الهجوم والدفاع فى ميدان المنافسة الاجتماعية. وما بالك بهذا الشاب نفسه إذا هو أراد أن يرتد إلى مصريته فيصبح فلاحًا كأبيه وأن يتصل مرة أخرى بثقافة بلاده التقليدية، فيتضح له أن علمه بطبيعة بلاده ضئيل، وأن معرفته بطريقة الحياة فيها لا تواتيه بالعدة الكافية للحياة فى وسط مصرى أصيل، الفلاح سداه والفلاحة لحمته؟

من الأخطاء التى لا ينبغى لنا أن نغفل عن وزنها وزنًا صحيحًا أن تعليمنا الأدبى فى الكليات ينقل إلى الأذهان صوراً من الأخلاق وفنونًا من السلوك ومذاهب من الفلسفة النفسية تختلط فى عقليتنا اختلاطًا عظيما حتى لنكوِّن منها مقاييس جديدة بعيدة جد البعد عن المقاييس الخلقية والسلوكية التى يؤمن بها الفلاح الساذج. فإن عصور الظلم والاستبداد التى عانى فلاح مصر فى خلالها الأمرين، وتوالى الدول فى الحكم على ضفاف النيل قد طبعت الخلق المصرى بطابع خاص وصبغته بصبغة خاصة، ويجب أن يعنى بدرسها المصرى المتعلم أوفى الدرس وأن يكب على تفهمها كل أكباب، قبل أن يظن أنه قادر على أن يعايش ذلك الفلاح الخشن الجاهل، وأن يعلم فى أول ما يجب عليه أن يعلمه أن جهل الفلاح من جهة العلم بالنظريات قد عوضته عنه الطبيعة ذكاء حاداً وقدرة على التحايل وفطنة فى إدراك الحقائق، وأيقظت فيه قوى العقل الباطن إيقاظًا شديداً حتى يكاد يكون عند بعضهم إلهامًا فى توقع الأشياء وحدوثها. أضف إلى ذلك أن طبيعة البلاد قد ثقفته بثقافة ورثها على مدى العصور. ثقافة أحيت فيه روح اليقظة يتلقى بها الأحداث مكتمل الهمة ثابت القلب قوى الجنان عظيم الثقة بنفسه. فإن بلاداً تتوالى فيها دورات الزراعة كبلادنا، ويفيض فيها النيل فى مواعيد محدودة، قد غرست فى نفسه بالتجربة أن الحياة فرص يجب انتهازها، وعلمته أن إهمال ساعة أو يوم قد يفوت عليه رزق عام. هذا الفلاح الذى اكتملت ثقافته العملية من هذه النواحى وأمثالها، وهى كثيرة متعددة، هو بذاته موضوع درس عميق لا يستغنى عن معرفته مصرى يريد أن يعيش من فوق أرض مصر وعلى ضفاف نيلها مرتزقًا بغلاتها مفتنًا فى إحياء خيراتها. ولاشك فى أن هذه الناحية الضخمة من

نواحى ثقافتنا التقليدية مهملة فى معـاهدنا كل الإهمال، فالمصريون مع الأسف أجهل الناس بتاريخ بلادهم، ذلك فى حين أن تاريخ كل شعب جزء لا يتجزأ من ثقافته التقليدية.

فالشاب المتعلم الذى يدرس مذاهب اليونان الفلسفية وتاريخ روما واليونان ومذاهب الأدب ومقدمة القوانين إلى غير ذلك مما يتلقى الشباب بين جدران معاهدنا، من غير أن يتصل بثقافة بلاده التقليدية، شاب مصرى بالاسم لا بالروح ولا بالتقاليد. هو يجهل طبيعة بلاده وخلق أهله وتاريخ العصور التى توالت على وطنه وشكل الحكومات التى تناوبت الحكم فيه، والميراث الذى ورثه عن أجداده الأقدمين. ولا ريبة فى أن شاباً هذا شأنه إنما يخرج من معاهد العلم متعلماً جاهلاً، وإن شئت فقل يخرج متعلمًا مشحون الذهن بالكثير من المعلومات التى من شأنها أن تفصله عن طبيعة بلاده وتصيره فى محيطه غريبًا، كأنه غلطة جديدة فى طبيعة شيء قديم. ومن هنا يكون عجزه عن الكفاح فى الحياة وعن الاتصال بالأرض التى أنشأته وأنشأت السلالة التى انحدر منها منذ أقدم عصور التاريخ.

والمحصل أننا مشرفون على أزمات اجتماعية أساسها الظاهر الآن كثرة العاطلين من المتعلمين الذين فصل التعليم بينهم وبين ثقافة بلادهم التقليدية فأصبحوا فيها غرباء، وسنعالج فى المقال التالى ما صورنا حتى الآن من نقائض حياتنا الاجتماعية من حيث علاقتها بالتعليم.

(يتبع)

إسماعيل مظهر

التعليم والحالة الاجتماعية

فى مصر

(٤)

أظهرت فى مقالى السابق أن لكل أمة من الأمم ثقافة تقليدية ترثها عن أسلافها، وأبنت أن هذه الثقافة تصبح بالوراثة قطعة من غريزتها وجزءاً من فطرتها، لا تنفك عنه أمة من الأمم أو تكون قد انفكت عن أخص مميزاتها وأعظم مظاهرها الاجتماعية. وعقبت على ذلك كله بمجمل العلاقات التى تربط كل أمة بثقافتها التقليدية إظهاراً لوجهة نظرى فى هذه المسألة الحيوية. على أن ما أحطت به فى مقالى السابق قد قصر على بيان العلاقة التى تربط الثقافة التقليدية فى كل أمة بمظاهرها الاجتماعية لا من حيث إنها مظاهر اقتصادية لاغير. والآن أريد قبل أن أختم هذه البحوث أن أظهر أن لنظرتى فى الثقافة التقليدية أثراً فى تكوين العقلية الفردية وتكييف العقلية الجماعية، منشأة فى كل أمة من الأمم بمقتضى الظروف والحالات التى لابستها منذ أقدم عصورها التاريخية.

ومن أجل أن نبين عن حقيقة ما نقصد إليه نقصر الكلام على أخص الظواهر التى ثارت من حولها عجاجة النقد وكثر فيها الجدل حتى أصبحت من عقلية الجمهور المتعلم جزءاً لا يتجزأ. ولا ريبة أن فى حياتنا الحاضرة مظاهر، هى بحكم العصر الذى نعيش فيه والحالات التى تكتنفنا، أجلى من غيرها وأبين فى تكييف عقليتنا من كل الظواهر الأخرى، وأقصد بذلك الأدب من ناحية، والوطنية من ناحية أخرى.

وأول ما يبدو إلى ذهن الباحث فى هذا المقام أن يسأل: أمن علاقة بين الثقافة والأدب؟ أهناك من صلة بين هذه الثقافة والوطنية؟ أيكون لماضى الأمم أثر فى تكوين

أدبها وصيغ وطنيتها بصبغة خاصة، وهل من رابطة تربط بين تصورات ومشاعر وعواطف درجت عليها القرون، وبين أبناء جيل يخيل إليهم أنهم نفضوا أيديهم من الماضى وأنزلوا عن كواهلهم تراب الأزمات الغابرة، فأصبحوا خلقًا جديدًا، وأمة مستحدثة من عناصر لا تمت إلى القديم بسبب من الأسباب؟

وما كان لباحث أن يسأل هذا السؤال، وما كان لهذا السؤال أن يدور فى مخيلة مفكر، ولو أن لنا بثقافتنا التقليدية صلة أو كان لهذه الثقافة علاقة بأدبنا، أو صلة بوطنيتنا، وإنما يدور هذا السؤال فى مخيلة كل مفكر يحكم أننا قطعنا صلتنا بالماضى، وفرطنا عقد رابطتنا بمصر القديمة، وبالأحرى حللنا العقدة التى تصل بين حبل حياتنا الحاضرة والخيوط التى تتكون منها شبكة حياتنا الماضية، ولاشك فى أن الفرد ثمرة الماضى، قبل أن يكون ابن الحاضر، وصلته بذلك الماضى صلة وراثة. أما صلته بالحاضر فصلة ضرورة.

ولا مرية فى أن هذا السؤال غير طبيعى فى أمة أحكمت صلتها بماضيها، ووثقت روابطها بثقافة آبائها الأولين. فهو بمثابة أن تسأل مثلاً: أمن علاقة بين دمى الذى يجرى فى عروقى ودم جدى أو جد جدى؟ وهل من صلة بين تصوراتى ومشاعرى وميولى ، وبين طبيعة الأرض التى تغذينى والهواء الذى ينمينى والسماء التى تظلنى؟ ذلك بأن الأمم متى أحكمت صلتها بماضيها ظلت دائمًا عبير الروح الذى سرى فى كيانها منذ أبعد العصور لتشعر يومًا بأنها فى محيط غير محيطها الطبيعى، أو أنها فى غير بيئتها الفطرية، فيظهر أثر ذلك كله معكوسًا فى جماع أمرها وبخاصة فى آدابها وفى وطنيتها. أما نحن نشعر الآن أن أدبنا أدب مصنوع لا أدب فطرى، وأن وطنيتنا وطنية غيرية لا وطنية حقيقية، فإنه من الطبيعى أن نسائل أنفسنا بسبب ذلك، ومن الطبيعى أن نجد الجواب فى النظرية التى عرفّنا بها من قبل فى العلاقة التى تقوم بين المظاهر الاجتماعية للثقافة التقليدية التى تختص بها كل أمة من الأمم، وتختص بصورة منها.

* * *

قرأت منذ سنوات قصيدة فى مجلة "أبولو" عنوانها "قبرة..."(*) وعكفت كعادتى فى كل ما أقرأ من الترجمات على مقابلتها بالأصل فألفيت أن الشاعر المترجم قد أجاد فى المحافظة على المعانى الأصلية قدر ما تهيئ أوزان الشعر وقوافيه ومفردات اللغة العربية للمترجم أن ينقل شعراً من الإنجليزية إلى العربية، ولقد أحسن الشاعر المترجم سبك المعانى فى قالب عربى يلائم روح التجديد المحافظة على جرس الأسلوب العربى، فأكبرت القصيدة ثم أعدت تلاوتها مرات مبالغة فى الوقوف على ما فيها من أوجه النقد ووزنها على مقتضى المعايير التى أومن بها فى تقييم الشعر، وما ألبث أن أحللتها بين ما أعتقد أنه من جيد الشعر الحديث، غير أنى بعد كل هذا كنت أشعر بأن فى القصيدة ماهية أخرى تبعدها عن طبعى، وتقصيها عن تصوراتى وتجاربى، وتلقى فى روعى أنى غريب عن الجو الذى تحلقه من حولى.

فلا الجو الذى وضعه "شيلى" وغشاه بالسحاب القاتم الشديد السواد والجو الذى أعرفه، ولا الغناء القوى الحنون الذى ترسله حنجرته هو نفس الغناء الذى أعهده فى قبراتنا، ولا لونها الأصفر الزرْيابى الذى يجعلها تظهر تحت السحب السوداء كأنها شرارة من لهب، هو لون القبرة المغبرة السفعاء التى آنسها فى حقولى. كذلك رأيت فى ذكر السيول والأمطار الغامرة التى ترسلها سماء إنجلترا شيئًا جديداً لا علاقة له بمحيطى ولا صلة له ببيئتى، وعلى الجملة شعرت بأنى أقرأ خيالاً إنجليزيًا فى شعر عربى. خيال يجذبنى من ناحيته إلى ثقافة غير ثقافتى التقليدية بل يقصينى عن تجاربى ومشاهداتى، وأن كل ما تهيئ لى القصيدة من قدرة على التصور هو ما تحمل ألفاظها العربية من معان أتخيلها تخيلاً وأصورها تصوير الحدس والوهم، وأن آلة الأداء، وهى اللغة العربية هى الناحية الوِحدة التى تقربنى بعض التقريب من الجو الشعرى الذى تكيف به القصيدة مشاعرى، ولاشك فى أن الشعر شيء، وآلة أدائه شيء آخر، وإنما يكون الشعر متصلاً بطبع الإنسان متى استمد عناصره من ثقافة تقليدية لا يعنت

(*) غير واضحة فى الأصل، وهذا الجزء، إضافة إلى الجزء الذى قبله قد أضفنا إليهما بعض الكلمات عوضا عن غير الواضحة ليستقيم المعنى. (المحرر)

التصور إدراكها، ولا يتعب الخيال تصويرها، فيشتمل على نواحى النفس ويخاطب الروح بديئة قبل أن يخاطب العقل.

عقبت على هذا بقراءة قصة مترجمة عن كاتب روسى مشهور، فآنست فيها شططًا فى الوصف ومغالاة فى التقدير، وتحليلات نفسية معقدة غاية التعقيد، بعيدة كل البعد عن بساطة الروح المصرى الذى آنسه فى الفلاح الساذج الذى نشأت محوطًا بثقافته التقليدية، ولا أريد أن أبحث شخصيات هذه الرواية لأحكم أنه كان فى الدنيا شخصيات حقيقية تقابل الشخصيات التى وضعها الكاتب وحلل نفسيتها، وإنما أريد أن أقول إن تحليل ذلك الكاتب مهما كان فيه من حق وبعد عن المغالاة، وسواء أكانت الصفات التى أضفاها على شخصياته تلك صفات يمكن لنفس بشرية أن تنطوى عليها، أم إنها شخصيات خيالية لا تقوم لها حقائق فى الخارج، فجل ما أرمى إليه أن أقول إنها شخصيات لا تربطنى بها رابطة ولا تصلنى بها صلة، وأن محيطى الذى أعيش فيه ينكر وجودها وينفى حقيقتها، بالرغم من أن شخصًا آخر فى محيط آخر قد يرى أنها شخصيات طبيعية، بل قد يجسمها خياله على مقتضى تجاربه التى يشهدها فى حياته.

ولا أقصد بذلك أن مثل هذا الأدب غير مفيد فى توسيع مجال الخيال، وتنويع الصور المتخيلة وتوطيد قواعد الأدب المصرى من حيث صلته بالآداب الأخرى. وإنما أقول إنه مهما كان فيه من المميزات فهو أدب دخيل لا أدب أصيل. أدب لا علاقة له بثقافتنا التقليدية، فهو من طبع غير طبعنا وفطرة خلاف فطرتنا. إنما هو أدب تصويرى لا أدب حقيقى، مقيسة معاييره بمقياس حياتنا الخاصة ومحيطنا الخاص. أدب لا تهضم منه فطرتنا إلا القليل النادر. هذا على اعتبار أن العلم بالأدب شىء وهضمه وتمثيله فى الروح شىء آخر، ولن يكون للأدب من أثر فى الحياة إلا بأن تمثله الروح فيصبح جزءًا منها، فتسترشد بمُثُله، وتتعظ بِمَثُلاته، وتدرك منه الحقائق إدراك استيعاب لا إدراك علم بها دون الإيمان بما فيها من حق وواقع.

وما أريد أن أستطرد فى ضرب الأمثال فان فيما أوردت منها غنى عن ذكر غيرها. ذلك بأن كثيراً مما نقرأ فى الصحف والمجلات وكثير من المؤلفات يجرى هذا المجرى ويسيل هذا السيل، حتى لقد أصبح أدبنا الحديث لكثرة ما فيه من الرقع والرتوق، ولكثرة ما فيه من صور الأمم الأوروبية كأنه "عصبة أمم" أخرى، ولكن فى صحف سطرت بكلمات عربية.

فى وسط هذه الصور العجيبة المتنافرة، وفى غمرة تلك الفوضى السائدة فى الأدب على مختلف ألوانه، وعلى متضارب وجوهه، ومتباين ضروبه، أتقع على الأدب المصرى الصحيح الذى يمثل الروح المصرية؟ بكلمة واحدة أقول "لا"؛ وبودى لو يتسنى لى أن أكتب كلمة "لا" فى صحيفة وحدها وبأكبر قطع تعرفه المطابع العربية.

يشعر كل المشتغلين بالأدب، أدباء كانوا أو طلاب أدب، نقاداً كانوا أو قارئين، بأن بين الأدب الذى يعكفون على درسه أو قراءته وبين نفوسهم بوناً شاسعاً، وأن بينه وبين أرواحهم الممثلة فى أخيلتهم ومشاعرهم وعواطفهم وأمزجتهم صدعاً متنائياً. وقد يأخذهم القلق حيناً، وقد تتملكهم الريبة أحياناً فى أحقية ذلك الأدب بالبقاء فى بيئة لا تعرفه ولا يعرفها، ولكن قلقهم لا يلبث أن يهدأ، وريبتهم لا تنى إلا قليلا حتى تزول، إذ يرون أن ذلك الأدب أدب الساعة لا أدب العمر، مستدلين على ذلك بان الآثار الأدبية التى ظهرت فى العشرين عاماً الماضية لم يفلح جماعها فى تكوين مذهب واحد ثابت الدعائم قوى الأركان محدود الغايات بيِّن المثل، فعاش ولم يمت. أما السبب فى أن كل إنتاجنا الأدبى إنما هو للفناء فراجع إلى أنه أدب مسروق أو على الأقل أدب مسلوب من آداب الأمم الأخرى، وليس فيه من أثر المصرية إلا أنه مكتوب بلغة عربية، ولكن بأساليب أصبحت بدورها أضعف من أن تحسن أداء رسالة الأدب.

ولقد سمعت بعض المشتغلين بالأدب يقولون إن نقل الآداب الأوروبية إنما هو بمثابة دم جديد يغذى أدبنا بالحياة، ويمده بأسباب التطور والنمو، وهو كلام يُقال بحق يراد به باطل، ووجه الباطل فيه أنهم يفرضون أن لنا أدباً يغذيه الأدب الأوروبى، وذلك ما لم يقم عليه أقل دليل حتى الآن. فأين الشعر المصرى الحقيق بأن يدعى شعراً مصرياً؟

وأين القصة المصرية التى تصور حياة مصر تصويراً صحيحًا مقتطعا من الطبع المصرى ومن الثقافة المصرية الصحيحة؟ بل أين الأديب الذى عكف على درس العقلية المصرية وقصر جهده على تفهم الروح التى تنطوى عليها ضلوع ذلك الفلاح الساذج الذى هو لغز الألغاز وسر الأسرار؟ أين الأديب الذى أحاط بتاريخ مصر منذ أبعد عصورها وكون من ذلك التاريخ صوراً تظهر معكوسة فى أدبه شعراً أو نثراً، وأين الأدب الذى يصور ما نزل بنا من نوائب الدهر وبلايا الأيام، وما حلق بنا من مظالم يصرخ بها تاريخنا، بل أين الأدب الذى يرينا كيف أبتلع الفلاح الساذج الهادئ الطبع اللين الجانب بما فيه من قوة المقاومة السلبية، الفرس والروم والرومان والعرب والمماليك والأتراك، ولا يزال مستعدا لابتلاع خمسين قيصرية من أمثال هذه القيصريات العظام وهو قابع فى عقر حقله الصغير وفى كسر بيته الطينى، تاركا دورات الحظ تدور بالسعد حيناً وبالنحس حينا آخر، وما يهمه فى الحياة من شىء إلا أن يضحك ساخراً من الأمم والأقدار.

على أن الإطناب فى مثل هذه الأشياء تحصيل حاصل، والاستطراد فى ذكر الشواهد عبث، لأننا نشعر شعوراً كاملاً بأن الأدب المصرى اسم على غير مسمى، وإن شئت فقل إنه فرض لا حقيقة له. وإنما أقصد بالأدب المصرى الأدب المقتطع من حياتنا ومن أنفسنا ومن أخيلتنا. الأدب الذى إذا قرأته تبينت فيه مصر وأرض ومصر وسماء مصر وتاريخ مصر، وعلى الجملة كل ما توحى به مصر من الموحيات الدفينة فى نفوسنا، الرسيسة فى طبعنا، الحائرة فى أرواحنا.

أما السبب فى كل هذا فهو أننا بعدنا عن ثقافتنا التقليدية، بل إننا قطعنا صلتنا بالماضى وهمنا فى فلوات لا نعرف فيها طريقًا يسلك، لا إلى الأمام لنصير أوروبيين صرفا، ولا إلى الوراء لنعود إلى مصريتنا مرة أخرى. وإذن فنحن فى التيه، ولكنه التيه الذى سوف لا نخرج من ظلماته مادمنا غير قادرين على تقييم حقائق وجودنا تقيما صحيحاً، وما دمنا عاجزين عن أن ندرك حقيقة ثقافتنا الأصلية، حقيقة أن ثقافتنا التقليدية هى الملجأ الأخير الذى يوقظ فينا "الروح المصرية" التى من طريقها نكوِّن الأدب المصرى.

الأدب المصرى الذى ينبغى أن يكون من حياتنا الأدبية بمثابة الجهاز الهضمى فى الحيوان، فيه تهضم الآداب الأخرى، ثم تتمثل أدبًا جديدًا ملائمًا لآدابنا ومشاعرنا وأخيلتنا، وفى الوقت ذاته تطرد النفايات. تلك النفايات التى تسمم أدبنا الآن وتفسده، لأن أدبنا الجديد أضعف من أن يفرزها إلى خارج جسمه المتهدم الضئيل.

* * *

هذا من حيث الأدب. أما الوطنية المصرية ووصفها بأنها وطنية ظاهرية، فلا يرجع إلى حب الأغراب، ولا إلى حب النقد بغير دليل يقام أو حجة مقبولة، لهذا نقسم الوطنية قسمين: قسما يمثله الشباب المتعلم وعلى رأسه الأحزاب، وقسما يمثله الفلاح السادج.

على أنه ينبغى لنا قبل الاستطراد فى شرح مزايا القسمين أن نتعرف كيف نشأت الوطنية، ومن أى نبع تستمد تصوراتها. وما من شك فى أن الوطنية المصرية إنما استمدت أولى خطواتها من آداب الثورة الفرنسية الكبرى التى قلبت نظام الحياة فى أوروبا فى أواخر القرن الثامن عشر. والدليل القاطع على هذا أنه منذ عصر عرابى إلى اليوم ترى أثر القسمين واضحًا جليًا فى كل ما أدت الوطنية المصرية من الخدم الجسام لمستقبل مصر الحديثة.

فالقسم الأول يأتم بالنظريات التى ذاعت فى فرنسا فى عصر ثورتها، وظل مؤتمًا بها حتى بدء الحرب العظمى، والقسم الثانى ظل مستمسكا بتصوراته القديمة التى عكف عليها طوال العصور التى ظلت فيها مصر ميدانًا لتطاحن الأمم والقيصريات.

أما الفئة الأولى، وهى الفئة التى عكفت على النظريات الأوروبية تستمد منها تصورات الوطنية، فكانت فى كل الأدوار التاريخية منذ ستة عقود من الأزمان ذات الأثر الواضح فى تكييف الظروف التى لابست كياننا السياسى. فهى التى بثت الروح الجديدة، وساقها فى طريق أجبر مقاوميها على أن يعدلوا من موقفهم إزاءها تدريجيا على مقتضى قوتها أو ضعفها حتى أصبحنا اليوم وفى حياتنا السياسية عنصر جديد

لم تعرفه مصر منذ عشرين قرنًا من الأزمان. غير أنه مهما قيل فى هذه الوطنية فإن مظاهرها قاصرة على تصورات فئة قليلة العدد مقيسة بتبعية الذين يؤمنون بالوطنية مسبوكة في القالب الذى صوره الفلاح المصرى ليكون حداً لوطنيته. وإن كلامنا إنما ينصب على وطنية هذا الفلاح دون غيرها.

قد تعجب ويشتد بك العجب إذا أنا قررت هنا أن الفلاح المصرى شديد الوطنية مغال فيها، بل متطرف فى وطنيته أشد تطرف، ولكنك بجانب هذا تسأل أين الآثار التى تتجلى فيها هذه الوطنية، فأجيبك بأنها تظهر كل يوم على صفحات جرائدنا الإخبارية، وتشغل بها الحكومة فى أكثر أيام السنة، ألا تقرأ كل يوم أن فلاحًا حز رقبة أخيه لأنه اعتدى على حقله فهد جزءًا من حدوده؟ ألا تسمع أن أسرة شهرت السلاح فى وجه أخرى لأن أحد أفرادهما أراد أن يأخذ نصيب آخر من الماء، وأن الموقعة انجلت عن قتيل وجرحى وأسرى هم رهن التحقيق؟ إذن فاعرف أن هذه هى الآثار التى تترتب على وطنية الفلاح المصرى. أما الوطنية نفسها فتنطوى على حب الحقل والدفاع عنه بالمال وبالولد وبالروح، ذلك بأن الفلاح الذى فقد حقوقه المدنية والسياسية طوال عصور قلما تعيها الذكريات، ونزل به من الفادحات مالا عين رأت ولا أذن سمعت، لم يصبح عنده فى الدنيا من شيء ذى قيمة إلا ذلك الحقل بحدوده الأربعة، وإلاَّ ذلك النزر من الماء الذى يجود عليه بالرزق الحلال.

أما السبب فى أن تتضمر الوطنية المصرية حتى تصبح فى نظر الفلاح الذى هو أهم عناصر مصر الحيوية، محوية فى داخل هذه الحدود الضيقة، فراجع إلى أسباب تاريخية. فإنه منذ غزو الإسكندر المقدونى، ومن قبله بعشر سنين، أى منذ أن طرد الفرس آخر ملوك الفراعنة واسمه "نقطانيبو" لم يسد المصريون فى بلادهم يومًا واحداً، وظل المصريون بين الحقول يزرعونها ليعولوا أنفسهم ويعولوا أسيادهم الذين يتسلطون عليهم من أية أمة كانوا وبأى دين دانوا، فلقد استطاع المصريون قبل الغزو الفارسى الأخير أن يستردوا حريتهم المرة بعد المرة، عقيب كل غزو دهمتهم به أمة أجنبية كالهكسوس وغيرهم، وأن يقيموا على عرش بلادهم أسرًا من الفراعنة تحيى تقاليد الحكم والثقافة واللغة، تلك التقاليد التى نشأت وربت فى مدى عصور لا تعيها الذكريات.

ولكن تلك الغزوة كانت آخر عهد ملوك الفراعنة الذين تجرى فى عروقهم الدماء الوطنية بالحكم على ضفاف النيل وإلى آخر الدهور. فمنذ فتح الإسكندر خضعت مصر ألف سنة لحكام هلِّينى الحضارة من مقدونيين ورومان، وفى نهايتها صارت مصر جزءًا من جسم الإسلام، فبدلت تبديلا، فأصبح لها لغة أخرى، ونظام اجتماعى لا عهد لها به، ودين جديد، ونبذ الآلهة الذين عبدوا فى مصر على أنهم آلهتها الخواص الآلاف من السنين نبذًا أبديًا، ثم دفنوا فى ثراها.

ومنذ ذلك التاريخ لم يفز مصرى أصيل بالحكم على شطآن النيل، بل لقد مرت عصور طويلة كعصر البطالسة مثلا، لم يكن فى الحكومة كلها من مصرى شغل مركزًا أكبر من مركز صَرَّاف يجبى الأموال. بل رأى المصريون معابدهم المقدسة تستباح فيتخذها المقدونيون موضعًا للهوهم وعبثهم وسكرهم وعربدتهم ورأوا الفرس يذبحون عجلهم المقدس من قبل ذلك.

ولقد كان لهذه الملابسات التاريخية آثار كيَّفَتْ الوطنية المصرية فحدتها بحدود الحقل المقدس، وإنما صار الحقل مقدسًا فى عين المصرى، لأنه كان الملجأ الوحيد الذى لجأ إليه فحماه من الانقراض التام. ولولا ذلك الحقل إذن لأصبحت مصر اليوم إما رومية وإما لاتينية. ولكن الحقل قام سدًا بين الغزاة وبين المصريين أين منه سد يأجوج ومأجوج. ذلك بأن ثرى مصر لا يزرعه إلا المصرى ولن يقوى عليه غير المصرى. لهذا عبده المصريون بعد "أبيس"، وقدسوه فى الأعصر الحديثة تقديسا ليس فوقه عندهم من شىء إلا خشية الله. ففى الحقل رزقه وقوته وفى طرف منه قطعة سويت لا تزيد مساحتها عن بضعة أقدام مربعة فرشت بنبات الحلفاء هى مُصَلاه. فالحقل للفلاح عالم صغير مقدس يذود عنه بالروح ويبذل فى سبيله الدم، لأنه ملجؤه الأخير وملاذه ومبتغاه.

فلا عجب إذن فى أن تتحصر الوطنية المصرية، وإنما نعنى به وطنية السواد من أهل مصر، فى حدود ذلك الحقل ولا تتعداه. وكيف تتعداه وقد آنست فيه الحياة آلاف السنين واستقرت فى تربته الأجيال ثم الأجيال؟

وكما أننا عجزنا عن أن نكون أدبًا مصريًا صحيحًا قوى الروح والأخيلة، بأن بعدنا عن ثقافتنا التقليدية، فكذلك عجزنا عن أن نخرج، لهذا السبب عينه، وطنيتنا من حدود الحقل إلى حدود مصر، وليس هذا وحده السبب فى أن وطنيتنا ظاهرية، بل إن هناك سببًا آخر يتجلى فى أن الفريق الأول من وطنيينا، وهم الذين يستمدون تصوراتهم الوطنية منقولة من أوروبا، لم يتغلغلوا فى صميم مصر ليفهموا حقيقة السبب فى ضعف الوطنية المصرية، وإنما يجب علينا أن نعكف على ثقافة تقليدية ننتزعها من صميم مصر لتكون عوننا فى بناء صرح المجد كاملا اقتصادا وأدبًا ووطنية.

أما فشلنا فى هذا حتى الآن فإلى أى شىء نعزوه؟ إلى السياسة التى جرى عليها التعليم فى بلادنا بغير جدال. وسنظهر فى البحث التالى، جهد مستطاعنا، كيف ننجو بثقافة تقليدية مستحدثة تنقذنا من البوار المحتوم.

إسماعيل مظهر

(الرسالة) تخالف الأستاذ الكاتب فى بعض ما جاء فى مقاله وخاصة فى وطنية الفلاح واقتصارها على الحقل، وقد نشرناه عملا بحرية الرأى.

التعليم والحالة الاجتماعية
في مصـــر
(٥)

لقد بلغنا من البحث ذلك المبلغ الذى يهيئ لنا أن نخلص إلى النتائج، فقد شرحنا الأسباب التى أفضت بنا إلى تخريج متعلمين عاطلين لا عمل لهم، ولا بيئة يمكن أن ينتفع فيها بما تعلموا، وصورنا مجمل النتائج الاجتماعية التى تترتب على هذه الحال، وطبقنا النظريات الاجتماعية فاستنبطنا منها صورة لما سوف يكون عليه مجتمعنا فى المستقبل القريب والنتائج السيئة التى ستظهر آثارها جلية واضحة فى عجزنا عن الاحتفاظ بحالة اجتماعية ثابتة قوية الأركان، وعطفنا من ثم على وصف صورة من أدبنا ووطنيتنا، وعزونا كل النقائص إلى نظرية جديدة محصلها أن الانفصال عن ثقافتنا التقليدية كان سببًا فى أن نصبح ككائن حى لا معدة له، يأكل ولا يهضم، فتراكمت فى كيانه كل النفايات التى لا تلائم طبعه ولا تتفق ومزاجه، وأن ذلك كان سببًا فى ألا تظهر له شخصية خاصة به، وأصبح كَلاً على غيره بأن فقد استقلاله الذاتى فى الحياة.

ويجدر بنا بعد ذلك أن نعين مم تتكون الثقافة التقليدية، ليتيسر لنا أن نحدد البحث تحديداً منطقيًا مقبولاً، فإن لكل ثقافة تقليدية أختصت بها أمة من الأمم مكونات تنتهى إلى أصول بعينها، وعندى أن للثقافة عنصرين: الأول عنصر عقلى، والثانى عنصر معاشى، وكلاهما موروث؛ فالأول يتكون وراثة من اللغة والدين والتاريخ والأدب والفنون إلخ، والثانى يتكون وراثة من كل ما يتعلق بالأحوال المعاشية، وهى فى مصر الزراعة وما يتعلق بها من المنتجات، ومن أجل أن يكمل استقلال الفرد استقلالا عمليًا فى الحياة،

ينبغى أن يتجه تنشيئه إلى أصل أساسى، وبالأحرى إلى سياسة عملية ترمى إلى وصله بالعنصرين وصلا وثيقا، حتى يستطيع أن يمثل جميع ما يلقح به من مقتضيات الثقافة الحديثة، فيكيفها على حسب ما تتطلبه حاجات ثقافته التقليدية، وأن ينفى عن جسمه كل ما هو غير ملائم له، فيظل سليما؛ شأن كائن حى اتصف بكل ما تمده به حيوية مكتملة من الصفات الضرورية للحياة، وتتكافأ فى كيانه كل الأعمال المنظمة التى ترجع إلى قدرة أعضائه على تنظيم وظائفها المتبادلة تنظيما دقيقًا يساعد الطبيعة على أن تفسح له فى الحياة مركزًا جديرًا بما يتصف به من صفات، وبما له من مقدرة على الاستقلال بذاته.

تتصل مصر بثقافتين من أمجد الثقافات التى خلفها النوع الإنسانى: ثقافة العرب: دينًا ولغة؛ وثقافة المصريين: فنًا وحياة؛ ولاشك فى أن الثقافتين تمتزجان الآن فى المصريين امتزاجًا عظيما، حتى ليتعين علينا أن نقول إن ما نعنى بالثقافة التقليدية ينحصر فيما ينتج مزيج الثقافتين القديمتين من حالات تشعر بأن ماضينا مكون منها، وأن دمنا ملقح بها، وأن تصوراتنا وأخيلتنا ومشاعرنا وجماع ما فينا من صفات إنما تنعكس عنها وتنبعث منها، وكذلك إذا قلنا "المصرية" فإننا لا نعنى بها شيئًا إلا مزيج تينك الثقافتين المجيدتين اللتين كونتا لنا على مر العصور تراثًا قويًا نستند إليه، ودعامة مثلى لمجد ينتظرنا إذا نحن استوحيناهما واسترشدنا بوحيهما، واتخذناهما أساسا نقيم عليه لمستقبلنا، ولم نعزف عنهما شأننا الآن.

وإذن يكون لنا من ثقافتنا التقليدية ناحيتان: الأولى ثقافة تزودنا بها اللغة العربية والدين الإسلامى، وهذه الناحية تكون أكثر ما فينا من نزعات الأدب والعلم، والثانية ثقافة تزودنا بها مصر القديمة، وهذه بدورها تكون متجهنا الفنى والمعاشى، ومنهما معا يتكون ذلك التراث الخالد الذى ندعوه ثقافة المصريين التقليدية.

ولن يكون هذا البحث كاملا إلا إذا عرفنا قيمة اتصالنا بهذه الثقافة ومقدار ما نحتاج إليه فى تكوين نهضتنا الحديثة تكوينا تضمن معه الثمرة العملية التى ترجى من

جيل جديد قادر على الكفاح فى الحياة، والعمل المنتج الذى يعيننا على إقرار الحالات الاجتماعية على أساس ثابت، وآمل أن أكون قد أفلحت بعض الشىء فى تصوير ذلك فى سياق هذا البحث.

* * *

لا ريبة فى أن التعليم العام هو الأداة التى تمهد لنا سبيل الاتصال بثقافتنا التقليدية، ولقد وضح لنا حتى الآن أن السياسة التى جرى عليها التعليم فى بلادنا، قد أضعفت من وسائل هذه الأداة إضعافا ظهر أثره فى كل مرافقنا، بل وفى كل نواحى حياتنا العقلية والمادية.

عمد الأوروبيون منذ عصر النهضة الأدبية الحديثة إلى الاتصال بثقافتين أوروبيتين كانتا العماد الأول والسنادة العظمى فى تلك النهضة. عمدوا إلى ثقافة اليونان وثقافة الرومان، حتى لقد غالوا فى ذلك باتخاذ اللغة اللاتينية لغة رسمية فى العلم وفى الأدب وفى الفن، فأحيوا بذلك ثقافتين لم يكن لهم مناص من إحيائهما لتكونا الوصلة بينهم وبين ماضٍ صبغ ثقافته حوض البحر المتوسط قرونًا بصبغة خاصة ولون خاص؛ ولا تزال جامعات أوروبا حتى اليوم تعنى العناية كلها بتلقيح عقول الناشئين بتراث الثقافتين معًا، بل وتجعل درس اللغتين اليونانية واللاتينية أصلا من أصول التثقيف العالى، فلم كان ذلك؟ ولأى من الأسباب الحيوية التى شعر بها الأوروبيون فى بدء نهضتهم ترجع هذه الظاهرة؟ إنها ترجع كما قلنا إلى أن الثقافة التقليدية هى الأصل الذى يجب أن يظل ثابتا فى بناء الأمم الأدبى والاجتماعى، ليكون ملقحا للآراء والنظريات وضروب الثقافات الدخيلة، احتفاظا بالطابع الأصيل فى الأمة، ذلك الطابع الذى هو جزء من كيانها وقطعة من وجودها، وليكون فى الوقت ذاته العدة فى تمثيل ما يتصل بثقافة الأمة من الثقافات المنتحلة غير الأصيلة، وتكييفها تكييفا يتفق ونزعاتها ومشاعرها وأخيلتها، وعلى الجملة يتفق وثقافتها التقليدية. فهل اتبعنا فى نهضتنا هذا السبيل القويم؟ وهل كفل لنا التعليم الوصول إلى هذه الغايات العليا؟

كلاً. لم يكفل لنا التعليم شيئًا من هذا. وأقصد به التعليم بناحيتيه: الناحية التى تمثل وراثتنا عن العرب لغة ودينًا، وأعنى بها الأزهر، فإنه لم يلقح بشىء من الثقافات الحديثة التى يجب أن يلقح بها لتكون له بمثابة الدم الجديد يجرى فى العروق القديمة. وكذلك لن تعن الناحية التى تمثل ثقافتنا الدخيلة: أى الثقافة الأوروبية وأعنى بها ناحية التعليم الزمنى، بأن تكوّن فينا تلك الفطرة التى تصلنا بثقافتنا التقليدية لتكون معملا حديثًا يتحلل فيه ما يصلنا عن أوروبا، ويخرج منها مصبوغًا بصبغة مصرية أصيلة، ومثل الأزهر فى ذلك كمثل كائن حى هضَمَ ولم يأكل، ومثل التعليم الزمنى كمثل كائن حى أكل ولم يهضم. فناحية جائعة وناحية متخومة.

لقد ظل اتصال الأزهر بذلك الجزء الذى يمثله من ثقافتنا التقليدية غير مكيف بمقتضيات العصور والحالات التى قامت خلالها وهو أقل تكيفًا بمقتضيات هذا العصر منه بمقتضيات كل عصر مضى. أما إذا كانت كلمة الثقافة تدل على تكييف الذهن تكييفًا تاريخيًا أول شىء - ونقصد بالتكييف التاريخى خلق تصورات جديدة من تاريخ الأمم القديمة - فما من شك إذن فى أن الأزهر لم يتصل بالثقافة التقليدية من ناحيتها التى تخلق هذا التصور، وإنما اتصل بناحية من الثقافة التقليدية صدت التصوّرات عن الابتعاث فى سبيل الابتكار. وكذلك ظل تعليمنا الزمنى بعيداً عن الاتصال بثقافتنا التقليدية من جميع نواحيها تقريبًا. ومن هنا ذلك الصدع المتنائى الذى نلحظه قائما بين الناحيتين.

ولقد يخيل إلى أن ما مضينا فيه من بحث هذا الناحية كاف للبيان عما نقصده من ضرورة الاتصال بثقافتنا التقليدية من الوجهة العقلية. أما الوجهة الفنية المعاشية، وهى الناحية التى لها الأثر الأكبر فى علاج الحالات الاجتماعية التى قامت حفافينا من الناحية الاقتصادية، فتلك ما سوف أصور كيفية الاتصال بها تصوراً عمليًا لأن ذلك هو الغرض الأول من بحثنا هذا.

* * *

إذا كان ما قلنا صحيحًا من أن البطالة فى مصر والتعليم أمران متصلان أشد الاتصال، باعتبار أن أحدهما مرض والثانى علاج، فالواجب يقضى علينا بعد أن أظهرنا أوجه الاتصال أن نبين عن الطريق العملى الذى يجعل العلاج ناجعًا فى القضاء على الداء. ولما كانت ثقافتنا التقليدية من الوجهة المعاشية هى الزراعة تحتم علينا بحكم الضرورة أن ننقل درجتى التعليم الأوليين، أى الابتدائى والثانوى، وهما الدرجتان التكوينيتان فى مراحل التعليم، من المدن إلى القرى، وأن نقيمهما على سياسة تختلف اختلافًا تامًا عن السياسة التى يجريان عليها الآن.

تجرى سياسة التعليم الآن فى هاتين المرحلتين على أساس نظرى بعيد عن أن يجعل لنا أى اتصال بثقافتنا التقليدية، من وجهتها العقلية والمعاشية. وإنى لا أكون مغاليًا إذا قلت إن هذه السياسة لا تصلنا بثقافة أوروبا أيضًا بحيث تجعلنا قادرين على فهم ما ننقل منها فهمًا صحيحًا مفيدًا. وما قولك فى شاب يخرج من التعليم الثانوى جاهلاً بلغته العربية وأصولها وآدابها غير متصل بآداب دينه، غير عارف بشىء من تاريخ بلاده، وبالأحرى من تاريخ العرب أو تاريخ مصر، عاجز عن التعبير تعبيرًا صحيحًا بأى من اللغتين الأوروبيتين اللتين يتلقاهما فى مراحل التعليم؟ أضف إلى ذلك أنه بجانب هذا يخرج من التعليم الثانوى غير متصل بشىء من ثقافة بلاده التقليدية من الوجهة المعاشية، غير متصل بطبيعة الأرض التى أنشأته أو بطرق استغلالها مشحون الذهن بنظريات وأوهام يتعذر معها أن يعايش الفلاح وأن يدرك شيئًا من سر حياته وتقاليده وخطراته ونفسيته. فكأننا بهذا التعليم نخلق من حوله جوًا مصطنعا وبيئة عقلية غريبة عن طبعه؛ فيصبح بذلك أداة عاطلة فى جسم الاجتماع وبذرة حية للتبرم من الحالات القائمة من حوله فى مرباه، بل ومنشأ للقلق ومرتعا لغرس الأفكار المتطرفة الخاطئة، وعلى الجملة يكون موضعا خصبا لغرس بذور الشر والفساد، والعمل عل قلب النظم الاجتماعية طمعًا فى الحصول على نظم تلائم كفاياته وتتفق ومؤهلاته التى أهله لها التعليم. ذلك بأن كل عقلية لها تكوين خاص تنشد من طريقه دائما البيئة التى ترضيها، وعجز المتعلم العاطل عن الإنتاج إنما يحمله بمقتضى موحيات عقله

الباطن على أن يعمل على تكوين البيئة التى تلائمه متخذاً من النظم الاجتماعية التى نشأ فيها مادة يجرب فيها مقدار ما فى نفسه من قوة التحليل، لا من قوة التشييد، على خلق البيئة التى ترضيه، والنظم التى توائم عقليته وكفاياته.

إن الخطوة الأولى التى ندعوا إليها، وهى نقل درجتى التعليم الأولين من المدن إلى القرى، لخطوة ضرورية فى علاج سياسة التعليم، وهى الخطوة الأساسية فى وصل التعليم بثقافة البلاد التقليدية من الوجهة المعاشية. أما الخطوة الثانية فتنحصر فى إقامة مدارس الحقول، فتشيد المدرسة على أرض فسيحة تكفى لأن تكون ميدانًا يتعلم فيه الطلاب طرق الزراعة العلمية على القواعد الحديثة، ويجب مع هذا أن تلغى الشهادة الابتدائية ونكتفى بمرحلة التعليم الثانوى، وأن يبدأ الطالب حياته التعليمية من الثامنة، ويفرغ من تعليمه الثانوى بعد عشرين سنة، فيخرج من المدرسة وله من العمر ثمانى عشرة سنة أو عشرون سنة. فإذا أراد أن يتخصص بعد ذلك فى التعليم العالى فله ذلك ولكن بعد أن يكون قد اتصل بثقافة بلاده التقليدية، وقامت معلوماته على أساس عملى رشيد، يكون إليه مرد رزقه إذا تخصص وعجز عن كسب رزقه الحلال.

هذا هيكل من الرأى يحتاج إلى شرح وجيز، فإننا لا نعنى أن تعليم الطلاب فى تلك المدارس الزراعة العملية يجب ألا يصل الطالب بالناحية النظرية، وإنما نعنى أن يكون أساس التعليم فيها الزراعة العملية وما يتصل بها من العلوم، وبجانب ذلك تعلم نظرى قائم فى أول الأمر على الاتصال بثقافة المصريين التقليدية من الوجهة العقلية، مع العناية بأمر اللغات الأوروبية عناية كبرى حتى يتيسر لنا الاتصال بثقافة العصر اتصالاً وثيقًا صحيحًا. أضف إلى ذلك أن الطالب ينبغى أن يلقن كل ما يتصل بالإنتاج الصناعى من الوجهة الزراعية، فيخرج ملمًا بطائفة من الصناعات المتصلة بمحصولات بلاده الزراعية عارفًا بسرها ووجهة الانتفاع بها. وإنى لن أغالى إذا قلت إن كثيراً من الذين ينجحون من أهل أوروبا فى بلادنا أكثر اتصالاً بثقافة بلادنا التقليدية من الوجهة المعاشية من الطالب المتخرج فى كلية عليا من كلياتنا. وفى هذا سر نجاحه العملى وسر عطل شبابنا عن العمل. ولهذا يتحتم علينا أن ندعو إلى نشر الصناعات،

ولكن الصناعات التى تتصل أول شىء بمنتجاتنا الزراعية، وأن نصلف عن غيرها لأنها لا تفيدنا شيئًا فى حياتنا المعاشية أو تثبيت حالاتنا الاجتماعية المرتجة الشاذة. وبخاصة إذا وعينا أن دور التعليم عن اختلاف نواحيها تخرج كل عام عدداً من المتعلمين تعليما غير عملى زائداً عن حاجة البلاد.

وإنما يجب أن يتجه التعليم فى الحقول إلى غاية أخلاقية، محصلها أن يغرس فى طبيعة المتعلمين تصوراً جديداً فى شرف المهنة التقليدية التى ورثناها عن أسلافنا، ألا وهى الزراعة. فإن التلميذ يجب أن يضع يده فى كل عمل يمكن أن يؤديه الفلاح بنفسه، وأن يتصل من طريق عضلاته بكل ما تتطلب مهنة الزراعة من أعمال جسمانية، وأنه لا يرى فى ذلك، شيئًا خادشاً لعزته أو مذلا لنفسه.

أورثنا الحكم التركى المشؤوم عادة احتقار الفلاح، لأن كلمة "فلاح" كانت توازى عند التركى أحط ألفاظ الشتم وأشنع كلمات السباب. ولطول الأمد الذى اعتدنا أن نسمع فيه هذه الكلمة مؤدية ذلك المعنى غرس فى طبيعة المصريين أنفسهم، بطريق التكرار ومستوعيات العقل الباطن، ميل إلى احتقار الفلاح واحتقار مهنته، والاعتقاد بأن العمل اليدوى فى الزراعة إنما هو عقاب نفسى مرهق للنفس خادش للذة. وأنت ترى أن الأعراب فى مصر قد انتحلوا هذه العادة. فإنك إذا سألت أعرابيًا أفلاح أنت؟ أجابك على الفور: "كلا! أنا عربى!" ولكن بنبرات تدل على أنه يعتبر الكلمة اعتداء على مكانته السامية، وقد يكون من خشاش الناس ومن نوبان العرب، مهلهل الثياب والمنظر والمخبر.

ولم يقف الأمر عند هذا، بل إنك تجد أن الفلاح إذا قضى خدمته العسكرية وسرح من الجيش أنف أن يعود إلى الحقل أو أن يحمل المحراث أو يقود الماشية؛ فإذا عجز عن أن يكون شرطيًا، قضى وقته فى القرية عاطلا أو محترفًا حرفة أخرى غير الزراعة، فتجده نجاراً أو حداداً لا يملك قوت يومه. وقد يتطرف بعضهم فى احتقار مهنة آبائه فيغشى المجالس عازفًا على قيثارة، لأنه كان فى موسيقى الجيش، مستجديًا بها،

كأنما هو يعتقد أن الاستجداء بالعزف على قيثارة أشرف من العمل فى الحقول. ولا شك فى أن هذه الظاهرة قد أورثت نقصا نفسيا يمكن تعليله علميًا، ولكن ليس هنا مكان إيضاحه. ولكن ذلك لا يحول دون القول بأن هذه الظاهرة من السهل علاجها بأن نعود أولادنا الاعتقاد بشرف المهنة التى تربى جسومهم، وعليها قامت مدنيتهم منذ أقدم العصور، على أن نفهمهم أولاً أن لهم مدنية وماضيًا جديرين بالاحترام.

والمحصل أننا لن نخلص من نتائج البطالة إلا بالالتجاء إلى إقامة سياسة التعليم على قواعد جديدة أساسها الأول الرجوع إلى ثقافتنا التقليدية، فنخرج رجالا مستقلين بأنفسهم يعرفون كيف يرجعون إلى حضن أمهم الأولى "مصر" إذا أرادوا الحياة سعيدة هنية. ومن أجل أن نصل إلى هذه النتيجة ينبغى لنا أن ننتحى أسلوبًا معينًا ينحصر فى تنفيذ الآتى:

أولاً – جعل مدة التعليمين الابتدائى والثانوى عشر سنوات يمتزج فيها التعليم النظرى بالتعليم العملى الزراعى، وأن يغرس فى الطلاب روح الاعتقاد بشرف مهنة آبائهم التقليدية، وأن يقترن هذا التعليم بتلقين الصناعات الزراعية وبخاصة ما يتعلق بالزراعة العملية منها.

ثانيًا – درس تاريخ العرب والمصريين درسًا تحليليا وافيًا.

ثالثًا – درس مبادئ العلوم والآداب العامة، وهى الجهة التى تلقح بها عقولنا من الثقافة الحديثة.

رابعًا – درس آداب العرب ومبادئ الدين العليا.

خامسًا – درس عقائد المصريين القدماء وطرق معيشتهم وآثارهم وأعيادهم، وعلى الجملة كل ما يتعلق بحياة الجماعة فى مصر القديمة.

وهنالك بجانب هذا أشياء يجب أن يهيأ الناشئ بمعرفتها، ولكنها جميعًا تفاريع عمل هذه الأصول فلا محل لذكرها.

فإذا تخرج الطالب وله من العمر ثمانى عشرة سنة أو عشرون أصبح على الحكومة واجب له تؤديه، هو أن تمنحه قطعة من أرضها المملوكة لها يؤدى لها فيها ثمنًا قليلاً على أقساط طويلة، وأن تمده برأس مال إن احتاج إليه يسدد مع ثمن الأرض ليكون عونه على إعداد عدته لحياة العمل والكفاح.

هذا طريق الخلاص، وهو وحده طريق القضاء على البطالة، وإخراج جيل جديد منشأ على طرق عملية، جيل مكافح عامل خال من آثار الأمراض الاجتماعية، جيل يشعر بأنه مستقل فى الحياة وأن له عزة الرجولة وشرف الانتساب إلى مصر الخالدة، جيل، هو جيل الاستقلال الحقيقى والعمل لمجد النيل.

إسماعيل مظهر

مجدى عبد الحافظ فى سطور :

- أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة بجامعة حلوان.
- حاصل على الدكتوراه فى العلوم الإنسانية (فلسفة معاصرة) من جامعة باريس ١٠، نانتير بفرنسا سنة ١٩٩١.
- حاصل على دبلوم الدراسات العليا من جامعة باريس ٨، سان دينى ١٩٨٧.
- حصل على دبلوم الدراسات المتعمقة DEA فى الفلسفة المعاصرة من جامعة باريس ٤، السوربون ١٩٨٢.
- حصل على دبلوم الجامعة المرحلة الثالثة فى الفلسفة المعاصرة من جامعة باريس ٤، السوربون ١٩٨١.
- حصل على ليسانس الآداب فى الفلسفة من جامعة القاهرة ١٩٧٦.
- عمل مدرسًا بجامعة باريس ٤، السوربون قبل أن يعمل بجامعة حلوان وهو أستاذ زائر بجامعة إميان بفرنسا.
- له العديد من المقالات والبحوث والدراسات والكتب فى مجالات الفلسفة الحديثة والمعاصرة والفكر العربى والتاريخ.

الإشراف اللغوى: حسام عبد العزيز
الإشراف الفنى: حســـن كـــامل



يحاول كتابنا هذا أن يضع اليد على قدر يسير من إسهامات إسماعيل مظهر الكثيرة، والتي لا تستطيع أية دراسة مهما كان حجمها، ومهما كان طموحها، أن تحيط بها، نقول هذا ونحن واعون بحدود دراستنا هذه، والتى لا يمكن على الإطلاق أن تزعم بأنها أحاطت بأعمال الرجل وإسهاماته، أو أنها قادرة على هذا. غاية ما نرجوه من هذه الدراسة أن تكون مقدمة لا غنى عنها لقراءة كتابات إسماعيل مظهر وفهمها، فليس من وظيفة دراستنا إلا وضع اليد على ما اعتبرناه أهم ما شكّل قلب اهتمامات مفكرنا، وهو ما اختزلناه فى مفهومي: التطور والتوفيقية، ولعل عمل الرجل شديد الاتساع، بحيث يبدو كل اختزال مخاطرة حقيقية محفوفة بالعقبات وغير مضمونة العواقب.



تصميم الغلاف: عبد الحكيم صالح